UNIVERSITY OF TORONTO DUPL.
3 1761 00256981 2

Philos. Kant

45 –

1/81

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/critiquedeladoct00reno

CRITIQUE

DE LA DOCTRINE DE KANT

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

AUTRES OUVRAGES DE M. RENOUVIER

Les dilemmes de la métaphysique pure. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. . . . . 5 fr. »

Histoire et solution des problèmes métaphysiques. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* . . . . . 7 fr. 50

Uchronie, *l'Utopie dans l'histoire*. 2e éd.; 1 vol. in-8°. . . . 7 fr. 50

Le personnalisme suivi d'une étude sur *la perception externe et sur la force*. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. . . 10 fr. »

Essais de critique générale. 1er essai, logique, 2e édition, 3 vol. in-12. Au bureau de la Critique philosophique. . . . . épuisé.

Essais de critique générale. 2e essai, psychologie, 2e édition. 3 vol. in-12, Au bureau de la Critique philosophique. . . . . épuisé.

Essais de critique générale. 3e essai, principes de la nature, 2e édition. 2 vol. in-12. . . . . épuisé.

Introduction à la philosophie analytique de l'histoire. 2e édition entièrement refondue. 1 vol. grand in-8. Ernest Leroux, éditeur. . 12 fr. »

La philosophie analytique de l'histoire. 4 vol. in-8°. Ernest Leroux, éditeur; le volume. . . . . 12 fr. »

La science de la morale. 2 vol. in-8. Au bureau de la Critique philosophique. . . . . épuisé.

Esquisse d'une classification des systèmes. 2 vol. in-8°. Au bureau de la Critique philosophique. . . . . épuisé.

La Nouvelle Monadologie (en collaboration avec M. L. Prat), 1 vol. in-8°, Armand Colin, éditeur. . . . . 12 fr. »

Victor Hugo, le poète. 1 vol. in-12. Armand Colin, éditeur. . 3 fr. 50

Victor Hugo, le philosophe. 1 vol. in-12. Armand Colin, éditeur. 3 fr. 50

OUVRAGES DE M. LOUIS PRAT

La Mystère de Platon : *Aglaophamos*, avec une préface de Ch. Renouvier, 1 vol in-8°, 4 fr. (Félix Alcan, éditeur).

L'Art et la Beauté : *Kalliklès*, 1 vol. in-8°, 5 fr. (Félix Alcan, éditeur).

La Fin du Sage : *Les derniers Entretiens de Ch. Renouvier*, 1 volume in-12 (A. Colin, éditeur).

La Nouvelle Monadologie (en collaboration avec Ch. Renouvier), 1 vol. in-8° (A. Colin, éditeur).

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.

CRITIQUE

DE LA

DOCTRINE DE KANT

PAR

CHARLES RENOUVIER
De l'Institut.

PUBLIÉ PAR LOUIS PRAT

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1906
Tous droits réservés.

B
2798
R425

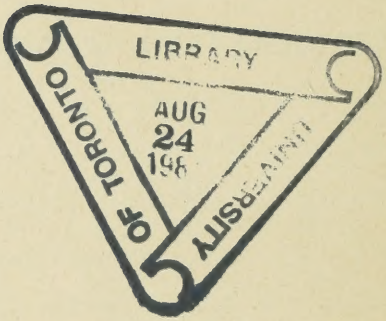

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVANT-PROPOS. III

INTRODUCTION. I

PREMIÈRE PARTIE

DIALECTIQUE

CHAPITRE PREMIER. — La première et la deuxième des antinomies de la raison pure. — L'infini et le principe de contradiction. . 29

CHAP. II. — Les idées de composition et de substance dans les deux premières antinomies de la raison pure. 40

CHAP. III. — La troisième des antinomies de la raison pure. — La liberté et la loi de la nature. 54

CHAP. IV. — La quatrième des antinomies de la raison pure. — L'être absolument nécessaire et le monde.. 71

CHAP. V. — Observations sur les antinomies et le principe de sommation ou de nombre. 83

CHAP. VI. — Les disciples de Kant et le principe de contradiction. . 91

CHAP. VII. — La thèse kantienne du monde externe. — L'idéalisme transcendantal de Kant. 98

CHAP. VIII. — L'idéal de la raison pure et l'idée de l'être suprême. 112

CHAP. IX. — Les trois hautes fins de la raison spéculative. — La fin de bonheur et son rapport à la liberté et au mérite. . . . 124

CHAP. X. — L'idéal du souverain bien. — Question de sa validité objective.. 132

CHAP. XI. — Question du fondement objectif de la loi morale. . . 142

CHAP. XII. — L'antinomie et les postulats de la raison pratique. . 154

CHAP. XIII. — La finalité de la nature et l'antinomie du jugement téléologique.. 165

CHAP. XIV. — Les démonstrations de l'existence de Dieu. — Critique générale de leur valeur logique. 182

CHAP. XV. — Suite. — Critique de la preuve ontologique de l'existence de Dieu. 191

CHAP. XVI. — Suite. — Critique de la preuve cosmologique de l'existence de Dieu.. 201

Chap. XVII. — De l'impossibilité d'atteindre le réel dans l'idée de Dieu, selon Kant. 210
Chap. XVIII. — Critiques de la preuve physico-théologique de l'existence de Dieu. 218
Chap. XIX. — Les paralogismes de la psychologie. — La substantialité. 229
Chap. XX. — Les paralogismes de la psychologie. — La simplicité. 237
Chap. XXI. — Les paralogismes de la psychologie. — La personnalité. 247

SECONDE PARTIE

DOGMATIQUE

Chap. XXII. — L'esthétique transcendantale. — Le néant en soi des phénomènes. 261
Chap. XXIII. — La déduction de la classification des catégories. . 272
Chap. XXIV. — La connaissance de l'objet. — La substance. — Le moi. 281
Chap. XXV. — Le schématisme des purs concepts de l'entendement. 296
Chap. XXVI. — Le principe de contradiction. — Les axiomes de l'intuition. 301
Chap. XXVII. — Les anticipations de la perception. — La continuité du phénomène. 315
Chap. XXVIII. — Les analogies de l'expérience. — La substantialité. — La causalité. 325
Chap. XXIX. — Le possible, le réel et le nécessaire. 352
Chap. XXX. — La réalité. — La substance. — Le noumène. . . 358
Chap. XXXI. — L'amphibologie des concepts de réflexion. — Critique du leibnitianisme par Kant. 374
Chap. XXXII. — Leibniz contre Kant. — Les méthodes entre lesquelles se divise la pensée de Kant.. 388
Chap. XXXIII. — L'intuition suprasensible et la conclusion agnostique. 402
Chap. XXXIV. — Les trois absolus de la raison et le pur inconditionné. 407
Conclusion. 429

AVANT-PROPOS

Charles Renouvier, quelques jours avant de mourir, m'a confié le soin de revoir et de publier le manuscrit de son dernier livre : *Critique de la doctrine de Kant.*

J'ai revu ce manuscrit minutieusement, sans jamais me départir du respect que, plus qu'un autre, je devais à l'œuvre d'un grand philosophe qui fut mon maître, mon ami. J'ai uniquement corrigé les fautes matérielles et les petites inadvertances, toujours nombreuses dans un manuscrit de plus de trois cent cinquante pages dont l'auteur n'a pu faire une revision définitive. Ma préoccupation a été seulement de donner au lecteur un texte très exact.

Enfin, sur le désir, sur l'ordre de Charles Renouvier, j'ai rédigé les quelques pages qui sont la conclusion de l'ouvrage. Je ne puis même pas dire que cette rédaction est entièrement mon œuvre. Parmi les notes du maître j'ai trouvé une rédaction inachevée, un brouillon et j'ai pu, en le prenant pour guide, fidèlement reconstituer les idées maîtresses de la conclusion.

Mon intention n'est pas d'apprécier, dans cet avant-propos, le beau livre de Charles Renouvier. Qu'il me soit seulement permis de dire que le nom de l'auteur et la connaissance très approfondie qu'il avait de l'œuvre de Kant donnent à cette *Critique de la Critique* une autorité toute particulière. Dans une argumentation toujours très serrée, d'une précision et d'une franchise admirables, il suit dans tous ses détours la pensée du philosophe allemand. Il le poursuit jusque dans ses derniers retranchements, luttant de subtilité avec lui, démêlant les obscurités de ses thèses, à chaque instant rapprochant des textes qui se complètent, qui s'expliquent, qui s'éclairent les uns par les autres, jusqu'au moment où il oblige le fondateur du Criticisme à livrer *son secret*.

Jamais le génie de Charles Renouvier ne s'est montré plus alerte, plus vigoureux, plus jeune. Et le maître, au moment où il commençait d'écrire ce livre, qui restera, j'en suis convaincu, comme un de ses plus beaux titres de gloire, avait plus de 87 ans !

Louis Prat.

CRITIQUE

DE LA

DOCTRINE DE KANT

INTRODUCTION

On peut compter jusqu'à six grandes thèses philosophiques qui reconnaissent Kant pour auteur, et dont chacune pourrait suffire à illustrer l'œuvre d'un philosophe.

La première est l'idée naturelle et logique, si tard venue pourtant, de considérer la critique de la raison comme le prodrome obligé de toute démonstration possible des vérités qui ont la raison pour fondement.

Nous nommerons pour la seconde la thèse que Kant a formulée dans ce qu'il nommait *l'esthétique transcendantale*, mais qui est simplement le premier principe de la sensibilité quand on considère la perception chez l'être sensible et non dans son objet projeté extérieurement. Son énoncé le plus simple est que l'espace et le temps sont les formes les plus générales imposées *a priori* à nos perceptions, l'une quand elles sont externes, l'autre quand elles sont rapportées essentiellement à la pensée discursive.

La troisième thèse porte sur l'entendement et les concepts. Les concepts sont les formes logiques *a priori* que les sens et l'expérience ont pour conditions et dont

les sensations peuvent être les sources. Ils établissent les rapports et constituent l'unité synthétique des éléments divisés des impressions sensibles. Cette théorie de l'imagination intellective et de l'entendement, condition formelle de la synthèse de phénomènes impliquée par tout acte d'intuition, est la solution rationnelle, définitive, de l'antique problème des *idées innées*.

La quatrième thèse est la distinction des *jugements analytiques* et des *jugements* synthétiques qui a mis fin, d'un côté, aux prétentions d'une méthode philosophique dont les partisans voudraient que toutes les connaissances humaines fussent enchaînées, des principes aux conséquences, par une suite de déductions exclusivement fondées sur le principe de contradiction, de l'autre, à la conclusion sceptique tirée de l'impossibilité de justifier par la logique les synthèses impliquées notamment par nos idées de substances, esprit ou matière qu'on les nomme. Kant a reconnu la nécessité d'admettre des synthèses, œuvres spontanées de l'esprit, irréductibles par l'analyse, ainsi que d'autres uniquement données par l'expérience entre des phénomènes dont on ne découvre pas autrement le rapport.

La cinquième thèse est le principe de l'obligation morale. Nous entendons la réduire ici à deux points, et faire abstraction d'un formalisme excessif généralement reproché à Kant qui a entendu exclure du pur acte de devoir le sentiment et la considération hypothétique des suites à prévoir. Les deux points qui subsistent sont : une formule des impératifs moraux la plus rationnelle, la plus profonde et la plus irréprochablement précisée qui ait jamais été donnée, et, par suite, la distinction la plus nette possible entre ce principe d'action et tous les autres mobiles envisagés dans une société idéale.

La sixième thèse est celle qui réunit les postulats

moraux et les formule en établissant les rapports qu'ils ont entre eux, de manière à suppléer, par des croyances rationnelles, à des démonstrations apodictiques impossibles des vérités souveraines de l'ordre moral du monde, et à concilier le principe de moralité inscrit dans la conscience avec la fin de bonheur inséparable des passions du cœur humain.

Ces six thèses appartiennent à la *Critique de la Raison pure*. Nous ne nous proposons pas de les discuter, ni de les exposer même sommairement. Elles sont suffisamment connues dans leurs termes généraux. Elles ont fait partie des principes adoptés par le criticisme français dès son origine, et nous ne nous en sommes jamais écarté d'une façon grave, mais seulement dans quelques interprétations ou déductions. Il en est tout autrement de certaines doctrines de Kant qui s'y rattachent, quelquefois intimement, par exemple dans la question des catégories, où le substantialisme, d'un côté, le principe de relativité, de l'autre, établissent une divergence profonde. C'est à ces doctrines, que nous avons toujours répudiées, que se rapporte l'étude que nous abordons et qui sera tout d'abord une *critique de la Critique* kantienne.

Ainsi, déjà, si l'on remonte à l'idée maîtresse d'une critique de la raison, on peut reprocher à Kant de n'avoir pas été rigoureusement fidèle à la logique à propos de cette idée. Il existe, en effet, un cercle vicieux inévitable dans la prétention d'étudier les principes de la raison, les lois de l'entendement, d'en chercher les bonnes formules, d'en contrôler les titres à notre adhésion, et dans la nécessité, d'autre part, d'emprunter à ces mêmes principes et à ces mêmes lois les motifs des jugements à porter sur leur sens véritable et sur leur valeur. Le critique ne semble-t-il pas, soit qu'il affirme,

nie ou doute, un formel *professant* d'une vérité ou d'une autre, dont il ne peut légitimer la source sans s'appuyer sur quelque autre vérité encore, à l'égard de laquelle il se trouvera dans le même cas que pour la précédente ? N'est-ce pas, dès lors, une prétention vaine que celle de juger du jugement par un autre jugement qui n'offre que les mêmes garanties ? Si l'impossibilité de découvrir l'*aliquid inconcussum* logique s'étend sur tout le domaine de la raison, à quel organe recourir pour raisonner avec sûreté sur la raison ? Il n'y aurait manifestement qu'un parti à prendre pour le critique impartial, s'il se rendait sérieusement compte d'une telle difficulté, ce serait de partir des revues et des classifications d'idées et de systèmes enregistrés par l'histoire de la philosophie, de les perfectionner s'il le pouvait, de mettre en balance les principales oppositions de doctrine qui ressortent des faits de la spéculation de tous les âges et de présenter enfin l'appréciation qu'il en fait, son propre sentiment, au jugement indépendant des penseurs. Hors de cela l'autorité seule ou la coutume paraissent capables de trancher les questions. Mais le vrai philosophe ne veut connaître ni autorité ni coutume.

Il semblerait que Kant, lorsqu'il a écrit ces mots dans l'une des préfaces de la Critique : « J'ai dû écarter la connaissance pour faire place à la croyance », se considérait comme obligé de soumettre à la commune loi de sa critique, c'est-à-dire de n'offrir au public que comme des croyances aussi, les siennes, des thèses de souveraine importance par lesquelles il motivait ses jugements comme critique. Mais c'est ce qu'il n'a point fait. Partout, et spécialement dans sa doctrine des antinomies de la Raison pure, il a fait usage, pour juger des questions et conclure, d'arguments de son chef qu'il n'aurait pu justifier sans des pétitions de principe. Il n'a jamais hésité dans l'affirmation et dans les applica-

tions de la thèse du procès à l'infini des phénomènes de la nature, et il s'est permis le plus étrange saut dans le mystère en imaginant que des êtres, situés hors du temps, étaient les auteurs de nos actes libres prédéterminés dans le temps. Cette théorie est étroitement liée, nous le verrons, aux vues générales et ultimes qui réunissent sa conception du monde à sa doctrine morale.

La Critique de la raison pure est ainsi dominée par des dogmes qui échappent à la critique puisqu'elle les prend pour guides. Le principe de contradiction lui-même n'est pas admis à prévaloir contre eux.

Passons à la seconde thèse, à celle qui est le fondement de l'idéalisme. Mais Kant n'admet qu'une espèce d'idéalisme. C'est celui qu'il appelle transcendantal. L'idéaliste transcendantal « considère la matière et même sa possibilité interne comme un pur phénomène qui, séparé de notre sensibilité, n'est rien. La matière est donc pour lui simplement une classe de représentation (l'intuition) qu'on appelle externes, non parce qu'elles se rapportent à des objets externes par eux-mêmes, mais parce qu'elles rapportent les perceptions à l'espace dans lequel toutes choses existent les unes en dehors des autres, tandis que l'espace lui-même est en dedans de nous ». On a généralement renoncé à comprendre comment l'idéalisme, ainsi défini, serait compatible avec la thèse de l'existence d'un monde externe que Kant a prétendu démontrer et qu'il a énoncée en ces termes : « Théorème : La conscience simple, mais empiriquement déterminée de mon existence prouve l'existence des objets dans l'espace hors de moi [1]. » Ce que nous voulons remarquer seulement, c'est que l'idéalisme kantien, regardant les phénomènes

1. On sait que ce théorème fut inséré dans la seconde édition de la *Critique de la Raison pure* pour répondre aux accusations d'idéalisme portées contre la première.

comme de pures apparences, exclut l'existence du monde extérieur réel, ce que ne faisait nullement l'idéalisme antérieur à Kant, celui de Berkeley, que Kant appelle *empirique* et qui niait la réalité de la matière des physiciens, mais non le monde des esprits ni la réalité des sensations qui constituent le milieu phénoménal. L'idéalisme kantien est, au contraire, très voisin de cet idéalisme, dit subjectif absolu, que Fichte lui donna pour interprétation toute naturelle. Il en a déjà le langage quand il se plaît à dire : *les phénomènes sont dans l'espace et l'espace est en moi.* Cette formule est une contre-vérité, au point de vue même de Kant sur l'espace comme forme universelle de représentation de l'*externe*, pourvu qu'on admette l'*externe*, car il est alors cette grande loi de la nature mentale, loi essentielle de la représentation mutuelle et des rapports de tous les êtres possibles et, en cela, supérieure à tous et à chacun et non point une simple propriété du moi, qui, considérée *dans le moi*, n'aurait pas de sens.

Ce que nous voulons conclure de ces observations, c'est que l'idéalisme kantien est un dogme propre à Kant, qui ne possède aucun titre à se présenter comme un résultat de sa critique de la raison, et qui contredit outrageusement les croyances naturelles et dépasse sans mesure, par sa transcendance, les vieilles doctrines métaphysiques auxquelles son inventeur ne reprochait que de poser des objets dont la réalité est indémontrable.

La troisième des grandes thèses, la définition de l'entendement et des concepts *a priori*, conditions et règles de l'expérience, a pour matière principale de son développement la table des catégories. Là, dès le premier pas, Kant a dû s'écarter d'une critique dont l'objet est l'étude des relations constitutives de la connaissance et poser les idées absolues qui répugnent — et ce n'est

même pas assez dire — à toute définition vraiment rationnelle des *radicaux*, si je peux emprunter ce terme à la grammaire, de l'intelligence humaine. Réveillé par les analyses dissolvantes de Hume, mais non pas éveillé simplement, comme il a dit, excité, exalté sans doute, Kant remonta le cours du substantialisme nominaliste de l'école cartésienne et de Leibniz, et, au lieu d'opposer à la psychologie empiriste les formes synthétiques irréductibles de l'entendement, inventa des entités nouvelles et dépassa, par le vague ou l'arbitraire des abstractions réalisées, le réalisme scolastique. Sa table des catégories ne fut pas, comme on aurait pu le croire, un système des relations fondamentales de la raison tel qu'Aristote l'avait conçu et imparfaitement composé, mais une classification des formes logiques de jugements, ce qui est très différent.

C'est ainsi que la *Relation*, qui, en fait, est la notion commune sous laquelle s'assemblent toutes les idées possibles, occupa, dans la table de Kant, une place particulière et servit, sous le titre de *relation des jugements,* à discerner les jugements comme *catégoriques, hypothétiques* ou *disjonctifs.*

La *Qualité,* relation capitale, relation logique de l'attribut au sujet de la pensée, s'applique aux jugements comme *affirmatifs, négatifs* ou *indéfinis,* et l'idée de substance, qui appartient à la catégorie de qualité indubitablement, fut rejetée, avec la cause, dans la catégorie de relation, mais pour la forme du jugement seulement, la substance étant réservée, au fond, en tant qu'*être en soi*, et non pas simple nom de rapport.

Enfin, Kant établit des catégories pour la *possibilité,* l'*existence* et la *nécessité,* à raison de la modalité des jugements, qui peuvent être *problématiques, assertoriques* ou *apodictiques,* alors que l'existence est manifestement un terme universel qui ne saurait figurer dans une classifi-

cation, tandis que la possibilité ou la nécessité ne sont que des rapports que la pensée rattache toujours à des rapports catégoriques supérieurs de qualité, quantité ou causalité.

La *Quantité* est la seule des catégories kantiennes dont l'explication soit correctement donnée par les trois notions d'unité, de pluralité et de totalité, cette dernière étant la synthèse des deux autres, mais c'est toujours aux jugements, en tant que généraux, particuliers ou singuliers, que la quantité est rapportée, et ce n'est point à la relation quantitative elle-même que la catégorie s'applique. La même remarque est à faire sur la catégorie kantienne de qualité, où les termes de *réalité, négation, limitation,* portent sur les jugements comme *affirmatifs, négatifs* ou *indéfinis,* ce qui est exact, mais devraient s'appliquer premièrement aux rapports entre les représentations qui, posant la *différence* et le *genre,* s'unissent dans la détermination synthétique de l'*espèce.* A ce point de vue, le terme de *réalité,* employé dans la catégorie kantienne, est un contresens, car c'est la limitation qui constitue le réel.

Le parti, fort arbitraire, que Kant avait pris de demander sa table des catégories à une classification logique des jugements lui ôtait le moyen d'y faire figurer, avec la causalité, la finalité, avec la quantité, l'espace et le temps, et, avec le temps, le devenir. Au point de vue des rapports essentiels à dénombrer entre les idées, c'étaient là cependant des éléments radicaux de l'entendement non moins distincts et non moins irréductibles que ceux dont il tenait compte. Mais la Cause même il n'avait pu l'introduire que pour ainsi dire subrepticement, grâce à ce qu'il y a des jugements *hypothétiques,* et la Substance (l'idée du rapport de sujet à attribut) que parce qu'il y a des jugements *catégoriques,* c'est-à-dire d'*inhérence.*

Les catégories kantiennes ne répondent donc pas à l'objet de former le tableau des relations fondamentales de l'entendement, de celles auxquelles se peuvent ramener tous les rapports établis par analyse ou par synthèse entre nos représentations ; et c'est au criticisme français qu'est due cette œuvre à laquelle nous ne connaissons point d'objection considérable, encore moins de grande construction rivale.

Nous avons nommé, pour la quatrième des thèses capitales du criticisme kantien, la distinction des jugements analytiques et des jugements synthétiques. A ces derniers, à ceux d'entre eux qui se posent *a priori,* répond, lorsqu'on essaie de leur faire dépasser les bornes des idées relatives accessibles à l'entendement, une autre distinction que Kant a trouvé bon d'étudier entre l'entendement et la raison. La raison est appelée, pour cet effet, à une fonction plus élevée que celle de tirer le général du particulier et de connaître le particulier dans le général, et d'assembler ou diviser ainsi les concepts pour créer le raisonnement. L'opération intellectuelle qui permet, qui exige, selon Kant, cette exaltation de l'intelligence est elle-même entièrement fondée sur un raisonnement. Or il s'agirait de savoir si ce raisonnement est juste, et si, en nous le proposant dans le dessein de donner un premier principe : la raison, on ne méconnaît pas, au contraire, l'idée clairement définie de la raison.

Voyons ce raisonnement. Nous pouvons entendre pour *le conditionné* un ensemble de phénomènes ou d'idées qui sont les conditions les uns des autres, suivant ce genre de dépendance, qu'établit entre eux leur degré de généralité dans un ordre de choses que l'on considère. Cela posé : « Le *conditionné* étant donné, dit Kant, avec lui est donnée la *chaîne des conditions,* et, par conséquent aussi, l'*inconditionné,* qui rend possible la

totalité de ces conditions. » C'est là, suivant lui, la conception pure et première de la *Raison,* le fondement de toute unité de *Raison.* Mais nous croyons voir, au contraire, que c'est la négation de l'œuvre de raison et de l'unité de raison pour la définition de l'objet universel qu'il est question de concevoir.

Si la chaîne des conditions est donnée, comme le dit l'argument, un inconditionné ne peut ni être lui-même cette chaîne, ni l'embrasser (lequel des deux qu'on imagine) sans entrer lui-même dans ces conditions ou s'y rapporter d'une façon quelconque, ce qui est contradictoire ; et si, pour le concevoir en soi, on élimine tous les rapports de l'idée qu'on cherche à s'en faire, c'est une pure négation que l'on pense, ainsi que cela ressortit jadis de la doctrine néoplatonicienne de l'émanation ainsi que l'entendirent formellement les partisans de cette doctrine, dans leur conception du premier émanant.

La raison, dans sa marche ascendante du particulier à l'universel, forme des synthèses de plus en plus vastes : c'est ce qui résulte de sa définition même. Or le terme de cette marche des idées ne peut être lui-même qu'une synthèse, ou bien c'est de la raison que l'on sort en prétendant compléter son œuvre. Une synthèse totale peut avoir sa condition interne sous les différentes catégories : qualité, cause, etc., mais non pas sous l'aspect d'un inconditionné. Cela n'a pas de sens.

On sait que Kant fait de son inconditionné trois applications qui lui fournissent trois *idées transcendantales* : « La première qui contient l'*unité* absolue (inconditionnée) *du sujet pensant*; la seconde, l'*unité* absolue *de la série des conditions des phénomènes*; la troisième, l'*unité* absolue *de la condition de tous les objets de la pensée en général* » et ces trois classes se rappor-

tent respectivement à la *psychologie rationnelle*, à la *cosmologie rationnelle*, et à la *théologie transcendantale*. Cette dernière, que Kant ne qualifie pas, comme les autres, de *rationnelle*, le conduit à l'unité de l'*Être de tous les êtres* de même que la seconde à l'unité du sujet pensant, et il n'évite ni ce terme, si peu en rapport avec l'idée de quelque chose d'indéfinissable, ni le nom de *Dieu* que les nations n'ont jamais connu que pour lui attribuer des qualités et des actions et auquel lui-même, Kant, en prête nécessairement quand il l'envisage, ailleurs, sous l'aspect de l'*Idéal de la Raison pure*.

Les trois faces de l'Inconditionné sont subjectives et transcendantales, c'est-à-dire exclusivement relatives à la Raison dans son rapport à elle-même dans la pensée du philosophe. Elles sont, selon Kant, irréalisables à cause des bornes de notre cognition dans l'économie actuelle de notre existence. C'est pourquoi Kant s'attache à réfuter toutes les théories, psychologiques, cosmologiques ou théologiques, et cela non seulement en montrant que les arguments, à l'aide desquels on voudrait faire passer pour des objets réels les trois inconditionnés, ne sont point des démonstrations apodictiques, mais encore n'offrent rien de rationnellement acceptable quand ces mêmes objets y sont présentés sous des concepts abordables aux catégories de l'entendement. Ni Dieu ni la Conscience ne nous seraient accessibles moyennant des notions d'ordre relatif, comme celles qui permettent d'envisager des existences réelles, ni le monde ne nous serait connu comme autre chose qu'une suite de phénomènes descendus de l'Inconnaissable et qui ne sont rien en soi. Et pourtant, l'Inconnaissable ou inconditionné serait leur cause, ce qui est contradictoire à sa nature absolue, sans propriétés.

En regard de ces déclarations agnostiques, il faut placer maintenant leur contre-partie empirique. Elle consiste en ce que nous ne pouvons être assurés de l'existence réelle d'un objet que par voie d'intuition ; que nous possédons seulement l'intuition sensible, et que nous aurions besoin d'une autre intuition pour aborder les objets intelligibles, insensibles (les noumènes) ; et que, de cette dernière, nous ne pouvons nous faire aucune idée ; que du moins celle que nous possédons nous rend certains de l'existence des corps. Mais, de cette contre-partie empirique, nous revenons à la doctrine transcendantale, parce que la Raison nous oblige à reconnaître, sous un corps, des substances, des noumènes ; que ces corps eux-mêmes se trouvent ramenés et rabaissés à l'existence purement phénoménale, et que les phénomènes, — Kant ne cesse de nous le rappeler, — ne sont rien en soi.

Nous passons alternativement, avec Kant, de l'un à l'autre de ces points de vue. Ainsi, la révolution qu'il semblait opérer dans la métaphysique consistait à restituer les synthèses laissées pour inexplicables dans la philosophie de Hume, et la *Critique de la Raison pure* se donnait expressément pour la solution de ce problème qui était le sien : *Comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles?* Non content d'admettre ces sortes de jugements, Kant en admettait là où Hume n'en avait pas imaginé, et il y comprenait tous les jugements mathématiques, erreur, de sa part, qui semble être peu contestée[1]. Puis, quand il en venait à

1. L'arithmétique est une science entièrement synthétique, selon Kant. La formation des nombres serait une suite de synthèses, ce qui en exigerait autant qu'on pense de nombres. La proposition $7 + 5 = 12$ est prise pour exemple. Kant soutient que la preuve en exige une intuition spéciale. Nous pouvons cependant la démontrer, celle-là ou toute autre pareille, en prenant pour prémisses, exclusivement, l'idée du nombre $1 + 1 = 2$, l'idée d'une série indéfinie de nombres ou sommes d'unités dont chacun $= 1 + 1 + 1$

chercher leur fondement. A quoi servait d'avoir rendu à la logique et à la psychologie les concepts apriori-ques, d'avoir classé les catégories, — non sous leur vrai principe, il est vrai, — s'il devait ensuite manquer de voir, entre les rapports les plus généraux qui les constituent, des rapports secondaires qui les lient dans l'entendement, bien qu'il ne soit pas possible de les faire analytiquement rentrer dans d'autres rapports : l'espace au temps, le temps à la cause, la qualité à la quantité, etc ? Kant admet les jugements synthétiques *a priori,* mais non leur valeur intrinsèque. Il faut, selon lui, pour qu'ils soient valables, qu'ils s'appliquent à des données empiriques, qu'ils soient d'intuition, comme il y en a en géométrie, où ils sont communs, et que, tout au moins, ils soient d'expériences possible :

« Pour que la connaissance ait une réalité objective, c'est-à-dire se puisse rapporter à un objet, et y trouver

+ etc. — *n*, et la convention du système de numération binaire qui permet de représenter l'un quelconque de ces nombres à l'aide d'une loi de position et de la conception d'une suite de sommes : 2×2, $2 \times 2 \times 2$, $2 \times 2 \times 2 \times 2$, etc., application directe de la catégorie de quantité. Cela posé, nous avons : $7 = 111$ et $5 = 101$, dont la somme $111 + 101 = 1100 = 12$, c. q. f. d. On objectera peut-être que cette démonstration suppose en outre que la somme de plusieurs sommes (ou nombres) est la somme de leurs parties (ou unités), mais cette proposition est analytique en tant qu'inséparable de l'idée de somme, d'après la catégorie de quantité. Ensuite toutes les règles de l'arithmétique, sans autre fondement que le système de numération, sont analytiquement démontrables, et enfin toutes les relations algébriques à l'aide d'un seul et même procédé de synthèse qui consiste à affecter aux nombres et à leurs fonctions des signes généraux. — Quel que soit le système de numération qu'on adopte pour composer un nombre quelconque au moyen de quelques nombres donnés seulement et de leurs signes, au lieu du système binaire que nous avons pris pour exemple comme le plus simple possible en théorie, on n'aura jamais à demander à une synthèse d'intuition que les nombres compris entre l'unité et le nombre pris pour base du système (outre ce dernier bien entendu). Comment Kant n'a-t-il pas réfléchi que nous ne pouvons aborder intuitivement qu'un bien petit nombre d'entre eux et des premiers de la suite infinie?

sa signification et sa valeur, il faut que, de manière ou d'autre, l'objet soit donné. Autrement les concepts sont vides; nous les avons bien pensés, mais nous ne sommes pas arrivés à une connaissance, nous avons joué avec des représentations. Or, donner un objet, si ce n'est pas médiatement, s'il doit représenter quelque chose immédiatement dans l'intuition, ce n'est autre chose que rapporter la représentation de l'objet à l'expérience (réelle ou possible). L'espace même et le temps, quoiqu'ils soient des concepts purs de tout ce qui est empirique, c'est-à-dire représentés dans l'esprit tout à fait *a priori,* perdraient toute valeur objective, tout sens et toute signification, si l'on ne montrait la nécessité de leur application aux objets de l'expérience. Bien plus leur représentation n'est qu'un schéma toujours rapporté à l'imagination reproductive, laquelle suscite les objets de l'expérience et sans laquelle ils n'auraient pas de sens. Il en est de même de tous les concepts sans distinction[1]. »

On n'a guère coutume d'envisager sous ce jour la doctrine kantienne, dont la réputation d'idéalisme est trop bien établie. Cependant le passage que nous venons de citer appartient à la première édition de la Critique, et est fort loin de s'y trouver isolé. La seconde, en une section tout entière substituée, expose à ce sujet la même doctrine :

« Nous ne pouvons *penser* aucun objet si ce n'est par le moyen des catégories; nous ne pouvons *connaître* aucun sujet que nous ayons pensé, si ce n'est au moyen d'intuitions, qui correspondent aux concepts. Or, toutes nos intuitions sont de nature sensible, et toute connaissance, pour autant que l'objet est donné, est empirique.

1. *Critique de la Raison pure.* — *Logique transcendantale, analytique transcendantale,* t. II, chap. II, sect. 2, *Du principe suprême de tous les jugements synthétiques.*

Mais une connaissance empirique, c'est l'expérience ; il n'y a donc pas d'autre *connaissance a priori* possible pour nous que celle des objets d'expérience possible. »

Kant n'entend pas nier par là que d'autres concepts *a priori* ne puissent avoir leur utile emploi, mais ceux-là ne peuvent servir à la « détermination des objets ». Il ne dément pas non plus sa propre théorie sur la nécessité des catégories ou concepts pour *rendre possible l'expérience* ; il la nomme un *système d'épigénèse de la Raison pure* ; ce n'est donc pas l'expérience qui *rend possibles les concepts* ; mais seule elle permet de déterminer des objets qui leur correspondent. Il n'y a pas d'exception.

Cette doctrine nous suggère deux remarques inverses l'une de l'autre et qui, rapprochées, lui donnent un aspect bizarre. Considérons tour à tour les deux extrémités de la pensée qu'elle nous donne à contempler : les hauts sommets de l'épigénèse de la Raison pure et la région de l'intuition sensible et de l'empirisme.

Pour ce qui concerne la Raison il n'y a pas un grand inconvénient à regarder des concepts tels que les idées géométriques, par exemple, comme privés de réalité objective. Une ligne qui n'enferme pas un espace, deux lignes qui font avec une troisième, en la coupant, deux angles exactement égaux ne sont pas des choses d'expérience possible ; mais enfin on sait se servir de leurs apparences. Il en est autrement des idées des substances ou noumènes et du suprême inconditionné dont la Raison, d'après Kant, ne saurait se passer en regard du monde ensemble des conditions. Il est trop clair que ces idées n'ont pas des objets d'expérience possible. Les raisons, alléguées pour leur démonstration, que visent-elles ? Est-ce de leur pure apparence idéale qu'on veut se servir ? Est-ce autre chose qu'une assertion arbitraire, quand on dit qu'ils pourraient être des objets pour lesquels existerait, dans une autre éco-

nomie des choses, une intuition appropriée, non sensible? et, s'il faut avouer franchement que ces idées n'ont pas d'objets, ne réduit-on pas à rien l'intérêt que l'on croirait avoir à supposer leur existence? Cependant, en regard de ces fictions, Kant veut que nous regardions comme vaines et sans issue les théories qui nous proposent, mais sans démonstrations apodictiques, des idées moins absolues de Dieu, de l'âme et du monde.

Si maintenant nous abaissons les yeux sur le monde de l'intuition et des sens où devraient se rencontrer les objets réels, ce ne sont plus même des objets que nous trouvons, mais de simples apparences d'objets, *nos,* ou plutôt *mes* représentations objectives, et tout ce que sont les choses, tout ce que je suis moi-même, mon corps et ma pensée, n'est que *phénomènes* qui ne sont rien en soi, et dans lesquels il n'y a rien de déterminable et de saisissable de ce que l'ancienne métaphysique appelait des âmes, ou des personnes; car cela même qui est *en moi,* que j'appelle ma volonté, et que je pourrais croire capable d'être et d'opérer *de mien,* d'introduire *du mien* dans la série sans bornes des phénomènes du temps et de l'espace, cela, autant qu'il existe, est le fait d'un noumène qui est *en soi,* mais dont l'existence ne peut être connue comme réelle, puisque je n'ai pas l'intuition qu'il faudrait pour le percevoir.

Si, par une étude littérale exacte de la *Critique,* et par une distinction difficile entre ce que Kant y établit affirmativement, de son chef, dans ses jugements propres, au cours des analyses, et ce que finalement ses théories et leurs conclusions lui permettent d'affirmer, on ne trouverait pas un écart qui ruinerait la logique de son œuvre, c'est une question malaisée à résoudre à cause du fréquent embarras des explications. Mais, à certains endroits, le ton dogmatique s'accuse indubita-

blement : ainsi sur la question du déterminisme phénoménal et sur celle de l'existence nécessaire des noumènes. En ce qui touche l'opposition des *idées* de la Raison aux *concepts* de l'Entendement on ne voit pas d'où pourraient se tirer des prémisses pour une démonstration de sa légitimité, ou, pour mieux dire, on voit assez qu'il n'y en a pas de possibles. On se demande enfin s'il n'y a pas une contradiction profonde, portant sur l'ensemble de l'œuvre, entre la thèse de l'existence des noumènes qui est, ou paraît être, — elle n'aurait sans cela aucun sens, — posée comme réelle, et la thèse de l'intuition sensible, critère unique de la réalité des objets de la pensée. Il est manifeste que les noumènes ne satisfont pas à cette condition, et nous pensons que Kant lui-même a dû le reconnaître. Sa doctrine, à cet égard, porte le caractère étrange d'un mysticisme hypothétique indéterminé, dans l'attente d'une intuition suprasensible dont l'économie actuelle du monde ne nous permet pas de nous former la moindre idée. Toutes ces difficultés, pour le lecteur placé au commun point de vue de l'esprit critique, se résument en ce qu'il se voit suspendu, par l'œuvre de Kant, entre la connaissance absolue et la connaissance empirique : l'une inaccessible, l'autre illusoire.

Il y a cependant, selon Kant, un pont jeté sur l'abîme qui sépare ces deux mondes de la connaissance, que nulle théorie ne peut rapprocher ; aussi ce pont n'est-il pas *théorique,* mais *pratique,* et non pas pratique en ce sens qu'il offre le moyen d'opérer une traversée réelle, mais parce qu'il remédie à l'impossibilité d'y parvenir. C'est ici le passage à la cinquième des grandes thèses de Kant que nous nous sommes proposées comme objet d'un examen rapide en commençant cette introduction : la *morale,* mais considérée exclusivement au

point de vue de la méthode et de la place que lui assigne la spéculation pour suppléer à la métaphysique et frayer la voie, d'ailleurs impossible à parcourir, entre l'expérience et l'absolu, après la ruine, qu'on admet, de la spéculation. Kant explique sa pensée à ce sujet dans le passage capital de la préface de la seconde édition de la *Critique de la Raison pure*. On y voit clairement qu'il ne se faisait point illusion sur la contradiction qui existait entre son principe empirique de la réalité et sa doctrine de l'Inconditionné — F. H. Jacobi la relevait à ce moment même (1787) avec beaucoup de force, — mais seulement sur la possibilité d'y échapper par une distinction de *secundum quid*. Kant veut expliquer comment notre faculté de connaître ne nous permet pas de dépasser l'expérience possible, tandis que nous avons à l'étendre aux choses en soi qui, *réelles en elles-mêmes, nous sont inconnues* :

« Ce qui nous pousse nécessairement à franchir les limites de l'expérience et de tous les phénomènes, c'est l'*Inconditionné* que la Raison réclame dans toutes les choses en soi, de nécessité et à bon droit, pour tout ce qui est conditionné de manière que la chaîne des conditions soit complétée. Nous trouvons alors que, dans la supposition où notre expérience porterait sur des choses en soi, il est *impossible de concevoir l'Inconditionné sans contradiction,* mais que, dans la supposition où notre représentation des choses, telles qu'elles nous sont données, ne s'y rapporterait pas comme à des choses en soi, mais, au contraire, comme à des objets relatifs à notre mode de représentation, *la contradiction disparaît*. L'Inconditionné n'est point à envisager dans les choses en tant que nous les connaissons (en tant qu'elles nous sont données), mais en tant que nous ne les connaissons pas (en tant que choses en soi). »

Interrompons la citation pour remarquer que la con-

tradiction ne fait que se déplacer. Si elle n'est plus entre les conditionnés et l'Inconditionné, pris l'un et l'autre dans les objets de l'expérience, elle subsiste entre la loi de ces objets, soumis par l'entendement aux relations catégoriques, et cet Inconditionné que l'on dit *exigé par la Raison pour compléter la chaîne des conditions,* — à moins qu'on ne préfère remplacer la contradiction par une pétition de principe : le droit prétendu de la *Raison* de sortir des limites de l'Entendement pour constituer, dans la pensée, un objet inconnu qui est soustrait à ses lois. Quoi qu'il en soit, c'est cet inconnu qui reçoit le privilège de poser le fondement de la morale, après la ruine de tout ce que la spéculation a pu imaginer de connaissable au delà des phénomènes, et Kant continue en ces termes :

« Tout progrès étant ainsi refusé à la Raison spéculative dans le champ du suprasensible, il nous reste à savoir s'il ne se trouverait pas, dans sa connaissance pratique, des données qui nous permettraient de déterminer ce concept transcendant de l'Inconditionné, et si nous ne pourrions pas, en ce cas, accomplissant le vœu de la métaphysique, dépasser les bornes de l'expérience possible à l'aide de notre connaissance *a priori*, qui ne se peut obtenir que pour des buts pratiques. » Mais comment, pour des buts pratiques, se peut-elle obtenir ? Kant promet un peu plus loin (c'est dans une préface) de nous démontrer que « toute connaissance spéculative possible de la Raison se réduit aux seuls objets de l'expérience ». Il ajoute : « Il faut se garder d'oublier que la voie nous reste parfaitement ouverte de *penser* ces mêmes objets comme choses en soi, quoique nous ne puissions les *connaître*. Autrement nous arriverions à cette conclusion absurde, qu'il y a une apparence phénoménale sans qu'il y ait quelque chose qui apparaît. » Mais on peut répondre que l'absur-

dité est du côté de celui qui pense que quelque chose pourrait apparaître qui, d'après l'idée qu'on s'en fait, ne possède aucune qualité par la manifestation de laquelle il lui serait donné d'apparaître, et tel est justement le cas du noumène inconnaissable dont Kant demande la révélation à une certaine connaissance *a priori,* recherchée pour un but pratique seulement et pour être le fondement métaphysique de la morale.

On sait que le fondement théorique de la morale, à un autre point de vue, au point de vue de sa possibilité dans les conditions humaines, est, selon Kant, le libre arbitre humain, qui doit être réel, par cette raison que nous possédons la notion et que nous avons le sentiment de l'obligation. Il serait en effet contradictoire que l'obligation fût réelle et que le pouvoir ne le fût point de faire, pour s'y conformer, autre chose, selon les cas, que ce qui serait arrêté d'avance par une loi d'enchaînement universel des phénomènes. Cette doctrine est aussi la nôtre, mais nous prenons pour le sujet de la liberté l'homme véritable, unique et réel du monde phénoménal auquel la loi des phénomènes antérieurs et ambiants laisse une sphère d'action libre dans l'application des lois, dans la génération et la destruction des phénomènes. Mais Kant, en sa ferme conviction du déterminisme absolu des phénomènes, dédoublait la nature humaine afin de se procurer, d'un côté, un sujet libre dans le monde nouménal, en laissant, de l'autre, le sujet phénoménal dans la chaîne des choses où, non plus qu'elles, il n'existe comme être en soi. Et il se flattait d'éviter par une telle distinction la contradiction de l'agent libre en même temps que nécessité dans l'accomplissement d'un même acte.

« Si notre criticisme est vrai, quand il nous enseigne à prendre un objet en deux sens, comme phénomène et comme chose en soi ; si notre déduction des concepts

de l'entendement est correcte, et que le concept de causalité ne s'applique aux choses que prises dans le premier sens, comme objets d'expérience et non comme choses en soi, nous pouvons sans contradiction penser la même volonté comme phénoménale (dans ses actions visibles), nécessairement conforme à la loi de la nature, *non libre,* par conséquent, et, d'une autre part, si elle appartient à la chose en soi, la penser comme non soumise à la loi de la nature, et, par conséquent, *libre*. Il est bien vrai que je ne puis *connaître* mon *âme* comme chose en soi au moyen de la raison spéculative (encore moins empiriquement, par l'observation) ni la liberté, par suite, comme la qualité de l'être auquel j'attribue les effets dans le monde des sens ; il faudrait pour cela que j'atteignisse la connaissance d'un tel être comme existant, toutefois non déterminé, dans le temps (chose impossible faute de pouvoir joindre à mon concept aucune intuition). Mais je ne suis pas pour cela empêché de penser la liberté ; la représentation que j'en ai est exempte de contradiction, pourvu qu'on ait d'abord bien établi la distinction des deux modes de représentation (le sensible et l'intelligible), et, par conséquent, la limitation des concepts du pur entendement et des principes dont il est la base...

La moralité requiert seulement que la liberté n'implique pas contradiction, et que, quoique impossible à comprendre, nous puissions au moins la penser; et il n'y a pas de raison pour que la liberté fasse obstacle au mécanisme naturel d'un seul et même acte pris seulement en un sens différent ; la doctrine de la moralité peut ainsi trouver sa place, et la doctrine de la nature garder la sienne. C'est là ce qui n'aurait pas été possible, si notre critique ne nous avait pas instruit de notre inévitable ignorance en ce qui touche les choses en soi, et si elle n'avait pas borné aux purs phénomènes

tout ce que nous sommes en état de comprendre théoriquement. »

Le seul point sur lequel il soit peut-être nécessaire d'appuyer dans cet intéressant passage, c'est que le temps, le devenir et la causalité (la causalité expressément mentionnée) appartiennent au côté phénoménal, empirique des choses, et que l'acte de la volonté, en tant que libre, est situé hors du temps et des causes (malgré la parfaite impossibilité de penser un acte qui ne soit pas une cause, une cause qui ne soit pas dans le temps et n'amène pas un devenir). Mais si le temps est ainsi une loi réelle des choses, le moyen de *penser*, comme le veut Kant, un seul et même acte, tout à la fois déterminé par des phénomènes antérieurs successifs, dans la suite des temps, et produit, au même moment de ce temps, par un être qui n'y est point situé. L'espèce d'annulation de la série infinie écoulée des temps et des causes nécessaires, indispensable pour obtenir leur réduction à l'unité et leur identification avec l'acte nouménal libre, ne se peut concevoir que dans l'hypothèse où la succession des faits et des causes de l'acte phénoménal, ces faits eux-mêmes et ces causes par conséquent seraient de pures apparences. Une clarté parfaite est alors jetée sur le sens où il faut entendre cette continuelle affirmation de Kant, que *les phénomènes ne sont rien en soi*. La formule doit se traduire : ce qui est dans le temps n'est rien parce que la succession est une loi illusoire des choses. Et il faut ajouter : Ce qui existe en soi, hors du temps, est inaccessible à la connaissance.

Dans cet inaccessible Kant a placé le fondement de la morale : la liberté, en imaginant que chacun de nous a un double de sa personne, ou pour mieux dire, c'est sa personne vraie, qui réside dans l'inaccessible pendant que son être phénoménal subit les illusions de la causalité. Et il a cru, par cette hypothèse, ne faire pas

œuvre de spéculation métaphysique, parce qu'il en posait l'objet au delà des bornes de l'Entendement, tandis que l'Entendement est le domaine de la spéculation.

La sixième et dernière des thèses que nous nous proposions d'examiner sommairement dans cette introduction comprend les célèbres postulats de la Raison pratique. Le postulat du libre arbitre est le premier, et les deux autres ont le même fondement rationnel, hors de la spéculation métaphysique. Après avoir rappelé, comme nous l'avons vu tout à l'heure, que la Critique a résolu le problème de la contradiction du libre arbitre et de la loi de la Nature en nous montrant notre ignorance des choses en soi, et en bornant aux phénomènes notre connaissance théorique, Kant ajoute :

« La même discussion des avantages positifs tirés des principes critiques de la Raison pure est applicable aux concepts de *Dieu* et de la *nature simple de notre âme*... Je ne saurais *admettre Dieu, la liberté et l'immortalité* en vue de l'usage pratique nécessaire de ma raison, si je ne puis en même temps *dépouiller* la Raison spéculative de ses prétentions à des vues transcendantes. Car la Raison, pour s'élever à ces vues, a besoin de faire usage de principes qu'on n'a entendu appliquer originairement qu'à des objets d'expérience possible et que malgré cela on transporte à ce qui ne peut être objet d'expérience. On change ainsi réellement cet objet en phénomène, et on rend de la sorte impossible l'*extention pratique* de la Raison pure. » Ce passage est immédiatement suivi de la déclaration si connue : « J'ai dû, par conséquent, supprimer la *connaissance* pour faire place à la *croyance*. » Mais cette déclaration n'a jamais été, si tant est qu'elle ait pu l'être, bien comprise. Jacobi, critique profond et pénétrant, et intéressé dans la question comme ardent défenseur lui-même d'une

doctrine de croyance, a pu s'y tromper. Il ne s'agit pas, pour le philosophe du moins, de la simple croyance ou de ce que chacun entend naturellement par ce mot, mais d'un état d'esprit très complexe difficile à suivre et à expliquer à travers les détours et les broussailles d'une dialectique souvent obscure.

Il est vrai que Kant, parlant au public, en cette même préface dirigée contre toute philosophie spéculative, fait suivre l'étonnante apparition de la croyance dans sa philosophie propre, si contournée, si subtile, d'une explication soigneusement composée de termes à la portée de toutes les intelligences, sur les choses d'ordre transcendant auxquelles est due la foi de l'homme de bien.

« Je demande au plus obstiné dogmatique si la preuve de la continuation d'existence de notre âme après la mort, tirée de la simplicité de la substance ; si la preuve de la liberté de la volonté opposée au mécanisme universel de la nature quand on la demande à la fine mais insuffisante distinction de la nécessité subjective ou de la nécessité objective pratique ; si la preuve de l'existence de Dieu déduite du concept de l'*Ens realissimum* (de la contingence des choses mues et de la nécessité d'un premier moteur) ; si toutes ces preuves suscitées dans les écoles ont pénétré dans l'esprit public, ou exercé la moindre influence sur les convictions ? S'il n'en a rien été, si même cela ne se pouvait à cause de l'inaptitude de l'ordinaire entendement pour de telles spéculations ; si, au contraire, sur le premier point, l'espérance d'une *vie future* s'est principalement appuyée sur le caractère propre de la nature humaine, que rien de temporel ne saurait satisfaire (comme ne répondant pas à l'objet de son entière destination) ; si, sur le second, la claire conscience de la *liberté* est née de la claire opposition de nos devoirs

à toutes les exigences des désirs des sens ; si, sur le troisième enfin, la croyance en un grand et sage *Auteur du monde* s'est entièrement fondée sur la merveilleuse beauté, l'ordre et la prévoyance déployée de toutes parts dans la nature, s'il en est ainsi, la possession de ces vérités demeure intacte et gagne même en autorité, les écoles apprenant à ne pas réclamer pour elles une vue plus entière et plus haute, en une matière qui touche l'intérêt général de l'humanité, que celle qui est à la portée de la grande masse des hommes et à borner leur tâche à l'élaboration de ces preuves intelligibles pour tous et pleinement suffisantes pour le but moral. La réforme n'affecte que les arrogantes prétentions des écoles, etc. »

Il faut relever une confusion, qu'il était de l'intérêt de la critique de Kant de favoriser, entre la valeur *apodictique,* absolue, réclamée à tort pour les preuves de l'École, et la juste prétention qu'elles pouvaient conserver de donner un caractère rationnel à des croyances religieuses toujours exposées à l'abaissement des superstitions, et mieux encore, de nous offrir des théories d'un mérite spéculatif irrécusable, le jour où les progrès de la philosophie permettraient d'en corriger le vice au point de vue de la raison et du principe de contradiction. Ce vice capital, que Kant est loin d'avoir reconnu, car il l'a aggravé dans cette aberration qui l'a conduit à infirmer et contredire l'Entendement par la Raison prétendue, c'est le substantialisme, c'est l'infinitisme, et c'est le déterminisme universel des phénomènes, plus absolument affirmé chez lui qu'il ne l'a jamais été dans le panthéisme inavoué, contradictoire, de la théologie orthodoxe.

Et il n'est pas vrai que même avec les vues erronées, dont le progrès de l'esprit scientifique et des sciences permet de les affranchir, les spéculations

métaphysiques depuis Xénophane, Anaximandre et Pythagore, et depuis Platon, Aristote, Epicure et Zénon jusqu'à Descartes, Leibniz, Berkeley et David Hume n'aient pas créé dans l'antiquité philosophique, transmis au moyen âge, perpétué jusqu'à nous la plus haute culture de l'esprit sans laquelle les postulats moraux seraient sans valeur, dont la conservation, à l'aide de considérations de sens commun, devrait être (selon Kant, en sa préface) la tâche unique de la philosophie des écoles. Où serait alors la place de cette spéculation ultratranscendante, portée par Kant au compte de la Critique et qui donne, du premier de ces postulats, celui de la liberté, une explication dont les termes nous transportent au plus extrême éloignement possible de tout ce qu'il y a d'intelligible au monde. A quels élèves, hors des écoles, se devrait enseigner la juste interprétation des postulats ? Quels en seraient les professeurs ?

Touchant les questions de l'existence et de l'essence de Dieu et de l'Ame, il est incontestable que la *Critique de la Raison pure* ne réfute pas simplement des preuves, mais combat des croyances parce qu'elle met en doute leurs objets, et les nie, même formellement, en tant que leur réalité pourrait être établie par des raisons de théorie. Or, c'est ici la confusion, trop peu remarquée, entre trois significations fort différentes données au mot *démonstration*. Nous avons l'*idée* d'une démonstration qui ne laisserait point à l'opposant la faculté de recourir à un principe, qu'il invoquerait, dont on aurait à lui démontrer la fausseté ; celle-là n'existe pas, en stricte logique, attendu que la prémisse majeure d'un syllogisme, quelle qu'elle soit, est toujours niable *logiquement*. Une seconde espèce de démonstration est celle dont les prémisses trouvent, chez les personnes d'une étendue de raison commune, une adhésion générale ; celle-ci, l'histoire de la philosophie, nous

apprend, — c'est matière de fait, — qu'elle ne s'est pas encore rencontrée dans le monde de la pensée, quand elle réclame le jugement des penseurs. Reste donc une troisième espèce, qui a été l'inévitable lot partagé entre les écoles philosophiques. Nous n'avons pas besoin de la définir : elle se compose des principes qui ont pu être considérés de manière ou d'autre comme démontrés et dont ces écoles diverses ont déduit des conséquences. S'élever au-dessus de cette condition commune des idées spéculatives au nom d'une critique quelconque est une illusion. Le criticisme kantien n'a pas échappé à la loi d'admettre des vérités comme démontrées et de s'en servir pour en critiquer d'autres.

Il résulte de là que Kant, attaquant comme *impossibles* les preuves de théorie (les seules *possibles*) des croyances transcendantes, et voulant par ce motif interdire toute spéculation à leur sujet, a nécessairement attaqué ces croyances elles-mêmes, avec tout ce qu'il leur est loisible d'invoquer à leur appui. Comment il a, contrairement à l'idée qu'on s'en fait ordinairement, détruit, comme pouvant appartenir à l'ordre de la Raison, ces vérités qu'il donne à la raison pratique la mission de faire valoir, nous aurons à le mettre en évidence dans une étude détaillée des quatre *antinomies de la Raison pure*, de *l'antinomie de la Raison pure pratique*, de *l'antinomie du Jugement*, de l'*idéal de la Raison pure*, de l'*impossibilité des preuves de l'existence de Dieu*, des *paralogismes de la Raison pure* (en psychologie) et enfin de la théorie de l'*idéalisme transcendantal* opposée à l'idéalisme qui admet l'existence d'êtres donnés dans un ordre idéal de phénomènes hors de la représentation d'un moi individuel. Nous commencerons cette *critique de la Critique* par l'étude des antinomies kantiennes qui portent sur la suite et la composition des phénomènes dans l'espace et dans le temps, et sur leur

origine et leur cause, parce que ces antinomies et leurs solutions, — leurs solutions, c'est le nom que donne Kant à sa doctrine du néant en soi des phénomènes, — sont fondées sur le refus d'appliquer aux phénomènes les notions catégoriques d'unité et de tout, et, à leur rapport, le principe de contradiction. Or le mépris du principe de contradiction, en dehors du raisonnement formel (ainsi que chez Hegel), nous apparaîtra comme le vice radical de la doctrine transcendantale.

Pour nos citations nous avons partout comparé et mis à contribution les traductions françaises de Barni et de Tissot, et la belle traduction anglaise de la *Critique de la Raison pure* de Max Muller. Cette dernière nous a été surtout d'un grand secours pour l'établissement du sens des passages obscurs.

PREMIÈRE PARTIE

DIALECTIQUE

CHAPITRE PREMIER

LA PREMIÈRE ET LA DEUXIÈME DES ANTINOMIES DE LA RAISON PURE. — L'INFINI ET LE PRINCIPE DE CONTRADICTION.

Je ne sais si l'on a jamais assez remarqué que le caractère propre de la *dialectique transcendantale* et de la *Solution de l'idée cosmologique,* chez Kant, tient essentiellement au parti pris du philosophe qui attache une égale valeur à deux thèses dont l'une demande sa preuve immédiate au principe de contradiction, et dont l'autre viole ce principe. Il admet ainsi implicitement que deux affirmations, mutuellement contradictoires, *peuvent* être vraies en même temps, *du même sujet considéré sous le même rapport.*

La première et la deuxième des quatre antinomies formulées dans la *Critique de la Raison pure* mettent en opposition, chacune, deux propositions que Kant donne comme autant (ou aussi peu) démonstratives l'une que l'autre, alors que, cependant, l'une s'appuie, comme on vient de le dire, simplement et directement, sur le principe de contradiction, et l'autre sur d'autres raisons, en violation de ce principe, par conséquent, s'il est vrai qu'elle soit la contradictoire de la première.

Nous disons *s'il est vrai qu'elle soit la contradictoire de la première*; Kant semble bien nous les présenter avec

ce caractère ; tout le monde à première vue jugera que chacune d'elle est la négation de l'autre :

Première antinomie. — Le monde a un commencement dans le temps, et il est également limité quant à l'espace ; — le monde n'a point de commencement, point de limites dans l'espace ; mais il est infini dans le temps comme dans l'espace ;

Deuxième antinomie. — Toute substance composée dans le monde consiste en des parties simples et il n'existe nulle part rien que le simple et ce qui est composé du simple ; — aucune chose composée dans le monde ne consiste en des parties simples et nulle part dans le monde il n'existe quelque chose de simple.

Constatons avant de continuer que, dans ces deux antinomies, les *antithèses* sont démontrées par diverses raisons, que nous n'avons pas à examiner encore, mais sans qu'il soit fait appel au principe de contradiction. Les thèses, au contraire, s'appuient : la première sur ce que l'infinité d'une série consisterait en ce que cette série ne pût jamais être achevée par une synthèse successive ; que, par conséquent, on ne peut admettre ni une éternité antérieure de phénomèmes actuellement passés en acte, ni une série infinie d'états successifs des choses du monde ; et que, par une raison semblable, la synthèse des choses ou parties quelconques, supposées coexistantes dans le monde, ne peut pas résulter de l'addition, par hypothèse interminable de ces parties[1]. Cette démonstration est, ont le voit, fondée sur ce que la synthèse, ou sommation accomplie, de parties sans fin et sans nombre en quelque matière que ce soit, est un concept contradictoire.

1. Nous simplifions ici sans l'altérer la démonstration de Kant, qui l'accompagne inutilement, en ce qui concerne l'espace, de la considération du temps, et par là l'expose inutilement à des objections tirées du temps qu'exigerait l'énumération imaginaire des parties de l'étendue.

Semblablement, la thèse de la deuxième antinomie s'appuie sur ce que le concept de composition se détruit lui-même par la supposition que les parties du composé seraient sans fin, en sorte qu'on ne saurait plus dire de quoi finalement il se compose. En d'autres termes, une fois le fait de la composition ôté et abstraction faite des composants partiels et déterminés dont la composition supposée totale est faite, il ne resterait point de composants qu'on pût assigner. Le composé ne peut pas être à la fois terminé et interminable en sa composition[1].

Revenons à la question de l'option à faire entre la thèse et l'antithèse. Nous disions qu'elle paraissait logiquement forcée. Cependant la prétendue *solution de l'idée cosmologique de la totalité* de la *réunion* des phénomènes dans un univers et la prétendue *solution de l'idée cosmologique de la division d'un tout donné dans l'intuition* — ce sont les termes de Kant — reposent sur un moyen qu'il imagine pour éluder la nécessité de cette option. Le procédé logique est simple, il consiste à nier le sujet des propositions : *Le monde est fini — le monde est infini — tout composé est formé de parties simples — nulle chose composée n'est composée de parties simples* : les thèses et les antithèses se réduisent en effet à ce peu de mots. Or, s'il n'y avait pas de monde réel, s'il n'y avait pas de substances réelles dans les objets de notre expérience, les proprositions tomberaient d'elles-mêmes et, avec elles, la nécessité logique d'opter entre les contradictoires. C'est le résultat que Kant

1. Nous réduisons à sa plus simple expression la formule de la contradiction, que Kant a embarrassée et obscurcie, en voulant porter sur la composition des *substances* une question qui s'éclaircit, en se généralisant, quand on l'envisage dans le rapport logique du composé au simple, quelle que soit la nature des parties ou éléments, pourvu qu'ils soient distincts et qu'ils comportent, par conséquent, l'application de la loi d'unité et de nombre.

obtient par la négation de l'*être en soi* du monde phénoménal et de ses parties : négation qui lui laissera la tâche, qu'il n'a non plus remplie que négativement : celle de nous faire connaître l'*être en soi* véritable. Mais c'est une autre question ; ne nous en occupons pas maintenant.

Si, au lieu de formuler les thèses et les antithèses comme des propositions à démontrer, qui supposent l'existence du sujet, nous considérions le sujet, uniquement, du point de vue de la conception que nous nous en formons, on ne pourrait pas nous opposer la possibilité de nier l'existence de cette conception. Il est trop évident que nous possédons la représentation empirique du monde des phénomènes et que cette représentation comporte et appelle de notre part l'application des notions de l'entendement, de ces notions essentielles, notamment, d'unité et de nombre, de parties et de tout qui trouvent, dans la forme intuitive de l'étendue et dans la forme successive de la pensée, une matière exacte d'opérations logiques et géométriques auxquelles notre adhésion est pratiquement obligée. Si donc nous formulions les propositions thétiques et antithétiques, d'une part en les unissant, de l'autre en les opposant en manière de dilemmes logiques qui porteraient sur notre conception du monde phénoménal, nous échapperions à toute objection tirée de la possibilité que ce monde n'existe pas en soi. Nous dirions :

Ou les phénomènes qui composent l'ordre du monde dans le temps ont eu un premier commencement et forment un tout, ou la série de ces phénomènes, en tant que nous nous les représentons comme ayant été distincts dans leur succession, et, par conséquent, nombrables à cet égard, est cependant une série infinie de termes.

Ou les phénomènes actuellement donnés dans l'es-

pace et qui sont distincts les uns des autres par leur situation respective, et les parties ou éléments de composition qu'on y peut supposer empiriquement forment un nombre déterminé total; ou ces phénomènes sont infinis et ne composent pas un nombre et un tout.

Encore une fois, c'est de notre concept, c'est de nos représentations que nos concepts régissent, qu'il s'agit. Mais, au fait, sur quoi raisonnerions-nous, si ce n'était sur le sujet unique donné par l'expérience à notre entendement. L'être en soi de Kant n'admet pas de loi, car il ne peut même recevoir une définition. C'est donc uniquement dans ce champ des concepts, et de l'entendement, qu'il peut être question du principe de contradiction ; dans le domaine de l'absolu, si on peut dire qu'il y en ait un, ce principe ne porterait sur rien, et c'est bien dans le domaine du relatif que Kant a posé ses antinomies et formulé les raisons des thèses et des antithèses ; ce ne peut pas être dans un autre, qu'il a conclu que les deux parties ne se réfutent si bien l'une par l'autre que parce qu'elles se disputent pour rien, et que le monde n'existe ni comme un tout fini en soi, ni comme un tout infini en soi, et qu'enfin il n'a pu tirer cette conclusion qu'en refusant de se soumettre au principe de contradiction sur lequel sont fondées les thèses, et, en vertu duquel, sont niables les antithèses, quoi qu'elles prétendent d'ailleurs.

Il est ainsi bien démontré que, dans l'ordre des raisonnements et de la dialectique commune aux penseurs de toute doctrine, Kant a rejeté le principe de contradiction comme sans valeur ; et pourtant ne devait-il pas, lui même s'y fonder, quand il avait à tirer, de l'opposition des arguments dont les conclusions sont contradictoires, cette conséquence, que les deux propositions, mutuellement contradictoires, ne sauraient subsister

ensemble. Pourquoi s'annuleraient-elles l'une l'autre, au lieu de se faire accepter toutes deux comme également vraies du sujet qu'elles concernent ? parce qu'elles se contredisent ; on ne saurait en imaginer une autre raison. On applique donc le principe de contradiction pour conclure dans leur conflit, alors qu'on le repousse, ou qu'on paraît l'ignorer, là où il s'applique pour démontrer que la thèse est vraie, et, par conséquent, l'antithèse fausse. Pourquoi le principe paraît-il bon pour faire déclarer les propositions inconciliables, sans exiger que l'on choisisse entre elles, tandis qu'il n'a pas paru l'être pour s'imposer, dans la thèse, contre d'autres arguments quelconques, invoqués dans l'antithèse, et, sans autre examen, la faire déclarer fausse ?

On peut nous objecter que cet examen a été justement le sujet des *Remarques* dont Kant a fait suivre immédiatement le texte formulé de chacune des ses propositions antinomiques ; mais, tout en considérant et même en établissant scrupuleusement le véritable sens mathématique de l'infini, qui exclut, comme contradictoire en soi, l'hypothèse qu'une suite sans fin de termes (la suite des nombres par exemples, ou celle des quotients possibles d'un continu) constitue un tout donné, il n'a point tenu compte du caractère essentiel et unique du principe de contradiction, principe recteur de toutes les opérations de l'entendement, et victorieusement opposable, à ce titre, à tous les arguments empruntés d'autre part pour échapper à son application.

Examinons ces remarques, et voyons si elles sont logiquement valables contre ce principe. La remarque sur la thèse est correcte pour l'établissement raisonné de l'illogicité de la supposition d'un infini actuel. La remarque sur l'antithèse ne porte, et ceci est déjà remarquable, qu'une réfutation indirecte de la thèse ; il

n'en pouvait être autrement. En effet, la preuve prétendue de l'antithèse est tirée de l'impossibilité de comprendre l'existence d'un monde fini dans le temps et dans l'espace, et cette impossibilité, à son tour, de ce fait, qu'il faut envisager, pour y parvenir, un *temps vide* avant que n'existât le monde, un espace vide actuellement donné autour du monde. Il n'existerait donc pas de corrélatif au monde ; *le rapport du monde à un temps vide, à un espace vide, n'étant pas un rapport à un objet, est un rapport à rien.* L'objection est celle qui a été si souvent formulée en termes psychologiques : nous ne saurions nous représenter ni qu'un monde sorte de rien, ni qu'un monde puisse exister, soit en repos, soit en mouvement dans le néant. Ce fait, Kant le présente sous une forme toute logique, qu'on peut dire tirée du principe de relativité, et c'est la plus intéressante comme nous allons le voir en la réfutant, à notre tour, par la pure logique. Mais nous remarquerons, avant d'y procéder, que, sous sa forme commune, — l'impossibilité d'une représentation imaginative du monde commençant, ou du monde sans rien qui l'environne, — l'objection se mesure mal à la thèse, il peut, en effet, exister une raison pour qu'un fait échappe à notre compréhension et cette raison il faut la rechercher ; mais il n'en existe aucune pour nous soustraire à une obligation rationnelle de toute conception : celle de n'être pas contradictoire en soi. Or, la sommation effectuée d'une série qui est interminable par hypothèse est une contradiction *in terminis.*

Et nous remarquerons aussi que l'idée, envisagée par Kant, de la série des phénomènes, le monde, se terminant par le rapport à rien, n'est pas exacte. Cette série, en effet, se termine, dans la doctrine de la création, par le rapport du monde à la volonté créatrice, et encore, bien que l'on dise le monde *créé de rien,* la

question de l'incompréhensibilité se présente sous un aspect assez différent pour que cette doctrine ait trouvé accueil auprès de beaucoup d'esprits qui n'étaient pas médiocres.

Les fictions du *temps vide* et de l'*espace vide* jouent un rôle d'épouvantail, de prime abord, dans la preuve de l'antithèse kantienne, mais Kant lui-même, en sa sincérité qui est parfaite, se voit obligé, dans sa *remarque* qui suit la preuve, de retirer ces imaginations réalistes. Elles sont inconciliables avec son *esthétique transcendantale*. L'espace n'étant que l'intuition externe, le temps que l'ordre et la succession de nos pensées, intuition interne, il n'y a plus de juste sujet d'étonnement dans la théorie qui limite et termine les phénomèmes là où s'arrêtent les objets réels de l'expérience sensible ou de la pensée. L'intuition pure qui va au delà n'est que la forme générale de la représentation spatiale et temporelle. Ainsi Kant réfute sa propre objection. Il la réfute, et ne se rend pas. Pourquoi cela? Il faut ici citer textuellement, c'est le nœud du problème logique, et il y a réellement un point à éclaircir, qui concerne le rapport fondamental de l'entendement aux perceptions.

« Il est ici question, dit Kant, du *Mundus phoenomenon* et de sa quantité, et nous ne pouvons pas faire abstraction des conditions de la sensibilité sans anéantir l'essence de ce monde. Le monde sensible, s'il est borné, est nécessairement dans le vide infini. Néglige-t-on cette circonstance et fait-on abstraction de l'espace, condition *a priori* de la possibilité des phénomènes, tout le monde sensible s'évanouit. Dans notre question, ce monde est cependant seul l'objet de notre étude. Le *Mundus intelligibilis* n'est que le concept d'un monde en général, concept dans lequel on ne tient compte d'aucune des conditions de l'intuition, et par rapport

auquel aucune proposition synthétique, affirmative ou négative n'est par conséquent possible[1]. »

En concluant ainsi, Kant pense échapper à la contradiction logique de l'infini actuel par la reconnaissance d'une contradiction d'une autre espèce : à savoir, celle qu'il croit trouver entre l'entendement qui rejette cet infini, et la sensibilité, qui lui semble l'affirmer. Et il croit pouvoir ensuite lever toute difficulté en renonçant à la fois à la loi de l'entendement et à l'apparent enseignement de l'expérience, pour transporter sa spéculation dans un autre monde, un monde en soi, dit-il, mais indéterminé, dont-il n'est possible de rien connaître, ni de rien dire!

Mais le défenseur de la thèse de la finité du monde n'est nullement obligé de laisser de côté, comme le dit Kant, ce vide illimité de l'intuition qui est l'espace, et de substituer, au monde sensible, un monde en général, ou purement intelligible. Il peut, au contraire, garder le concept de ce vide dans le sens même où Kant le réclame, c'est-à-dire comme « condition *a priori* de la possibilité des phénomènes » en tant qu'il s'emploie, grâce à sa divisibilité indéfinie, toute mentale, à représenter leur ordre et leurs rapports intérieurs ; et le garder encore, dans le sens du mode universel d'intuition des possibilités extensives et locales. Nous nous représentons ces possibilités pour des phénomènes qui ne sont pas actuellement donnés, mais imaginables seulement. Dans l'hypothèse d'un monde fini, les rapports des phénomènes sont intérieurs, soit entre eux sous les diverses catégories d'après lesquelles notre entendement les classe, soit de chacun d'entre eux avec le système qui les assemble.

1. *Critique de la Raison pure*, Remarque sur l'antithèse de la première antinomie.

Ce système entier des relations, cette synthèse universelle est psychologiquement le monde extérieur de chacun de nous. Une extériorité physique pour tous est impossible. Où cesse l'existence physique doivent cesser les rapports. Les rapports réels sont tous vers le dedans du monde. Le principe de relativité le veut ainsi. Comment ce principe pourrait-il exiger que l'on assignât une relation de ce qui existe à ce qui n'existe pas? La célèbre objection de la flèche qu'on suppose lancée par un archer, dans le vide, aux limites du monde, et dont on demande ce qu'elle devient, est un enfantillage, si ce n'est une pétition de principe du philosophe qui croit à la réalité en soi de ce vide. La réponse à faire est que l'archer verrait le flèche voler, puisque, par hypothèse, il n'y aurait pas d'obstacle au mouvement. Le monde serait en cela prolongé dans une certaine dimension pour autant que la flèche dépasserait la sphère des objets antérieurement donnés. Le monde n'est pas limité extérieurement; il se fait a lui-même sa limite, qui n'est autre chose que son existence, en tant que synthèse finie de tous les rapports actuels entre les êtres dont il se compose.

Ajoutons, pour achever d'éclaircir l'application du principe de relativité à la question de la finité des phénomènes, que la preuve prétendue de l'infinité est une fausse induction tirée de l'expérience. Il est aisé de s'en rendre compte. Il est très vrai, en effet, que, dans l'ordre de la sensibilité et de l'expérience, nous ne saurions voir le commencement ou la fin de rien. Tout fait donné ou imaginable a des antécédents et des conséquents, toute substance est une partie d'un ensemble de substances qui l'enveloppent; elle a elle-même des parties sans que nous puissions atteindre, d'une part, le tout, de l'autre, l'élément. Le jeu de la quantité extensive, indéfiniment augmentée ou diminuée, tandis que l'unité

concrète fuit toujours et que la grandeur est et demeure toujours relative ; d'une autre part, les apparences de la succession, indéfinie en deux sens, des effets, qui sont des causes, et des causes qui sont des effets, accoutument nos esprits à la conception illogique des séries sans extrémités. Comment a-t-il pu échapper au génie métaphysique d'un Kant qu'il y avait deux points de vue différents à prendre sur la sommation des phénomènes : celui du mouvement de la pensée appliquant les lois de l'entendement à des relations toujours et nécessairement bilatérales, le relatif supposant nécessairement son corrélatif ; et celui du premier commencement des phénomènes ainsi que de la limitation intrinsèque de leur synthèse totale en opposition avec l'indéfini de l'intuition spatiale ! La question est tout autre de juger des faits contingents par l'application des catégories, dans le cours des choses, ou de prononcer rationnellement sur la conception à se former de l'origine et du tout des choses antérieurement à l'expérience possible. Dans ce dernier cas c'est le principe de relativité lui-même qui exige la position du terme limite auquel doit se rapporter l'intégralité du monde.

CHAPITRE II

LES IDÉES DE COMPOSITION ET DE SUBSTANCE DANS LES DEUX PREMIÈRES ANTINOMIES DE LA RAISON PURE

La preuve de la thèse de la deuxième antinomie kantienne (de celle qui porte sur la relation du composé au simple) repose, comme la preuve de la première, sur le principe de contradiction. Ces deux antinomies n'auraient pas dû être séparées, puisque les antithèses ont ce seul et même argument à éluder : Une somme de parties distinctes et nombrables ne peut pas être conçue comme un tout effectué et donné, quand le nombre de ces parties est par hypothèse indéfini et interminable.

Examinons toutefois l'argument de l'antithèse en ce qui concerne particulièrement l'idée de composition de substances, puisque Kant a voulu faire porter spécialement sur l'idée de substance une question qui peut se trancher sur le pur concept. « Le composé n'est autre chose qu'un amas ou *aggregatum* des simples », a écrit Leibniz, au début de sa Monadologie. C'est la proposition essentielle. Voyons comment Kant la prend en son antithèse, c'est-à-dire du point de vue de l'expérience.

Une composition de substances n'est possible que dans l'espace. L'espace a des parties qui sont des espaces. Chaque partie du composé, et par conséquent le simple, qui est une de ces parties, occupent donc un espace ; mais ce qui occupe un espace a des parties en

dehors les unes des autres. Le simple serait donc composé, ce qui est contradictoire. Ainsi le simple est banni du composé, et il ne peut exister rien de simple dans le monde parce que nulle observation, nulle expérience possibles ne comportent la possibilité d'envisager un objet qui ne serait pas donné à l'intuition, dans l'espace, avec des parties extérieures les unes aux autres.

Telle est l'argumentation de Kant. La *remarque* dont il fait suivre la *preuve* est dirigée contre les *monadistes* et les *atomistes*, et tire toujours, au fond, son unique argument de l'intuition empirique, d'après laquelle nous ne connaissons les corps, ou substances, que comme phénomènes, ni les phénomènes, autrement que dans l'espace, condition de possibilité de tout phénomène extérieur. Quant à la substance simple, considérée comme « objet du sens intime », dans le « moi qui pense », Kant observe qu'à la vérité, la conception d'une telle substance n'implique point, pour ce sujet en lui-même, l'espace, l'extériorité et la division, mais que « néanmoins, considéré *extérieurement*, comme un objet de l'intuition, il laisse voir en lui la composition dans le phénomène. Et il doit toujours être considéré ainsi, quand on veut savoir s'il y a oui ou non en lui une diversité dont les éléments soient *extérieurs* les uns aux autres ».

Ce dernier passage, où les mots *extérieur*, *extérieurement* sont soulignés, est bien fait pour étonner et pour instruire le lecteur qui, se souvenant de la très extraordinaire hypothèse, ou fiction, des noumènes, hors du temps et de l'espace, se serait fait une trop faible idée de l'importance que Kant attachait aux manifestations phénoménales dans l'espace, pour constater la réalité certaine des phénomènes. Mais examinons les différents points de l'argumentation contre la simplicité des substances.

La même objection que Kant fait à son propre argument dans sa *remarque* sur l'antithèse de la première antinomie, et qu'il a vainement repoussée, on l'a vu, on peut la faire à l'argument analogue de l'antithèse de la deuxième. L'espace étant l'objet idéal de l'intuition externe, et non pas une chose donnée extérieurement en soi, et les parties de l'espace n'étant que des rapports perçus de l'ordre et de la position des corps, on ne saurait légitimement arguer de ce que ces parties correspondent, pour nous, à des perceptions, toujours telles que nous en donnent des substances composées d'autres substances, pour prouver que celles-ci ne se terminent jamais à des êtres simples mais sont toujours et indéfiniment composées, comme l'est l'espace lui-même, l'espace indéfiniment divisible ainsi qu'il convient à l'essence de cette *forme de la sensibilité* (définition kantienne).

Les parties désignées par le nom de simples, ou substances simples, dans la thèse de la deuxième antinomie, sont appelées des *monades*, ou encore des atomes, ainsi que le fait observer Kant, en sa *remarque* sur cette thèse. La *remarque* sur l'antithèse s'applique nominalement à la réfutation de ces deux concepts. Elle porterait avec justesse sur la notion de l'atome, si la physique moderne posait dogmatiquement l'existence du corpuscule étendu, indivisible, comme élément dernier de composition de la matière ; car il y a contradiction entre la définition de l'étendue comme continue, et l'indivisibilité. Mais tel n'est pas le cas ; les idées des physiciens n'étaient pas fixées du temps de Kant, et ne le sont pas davantage aujourd'hui, sur la nature de l'atome physique, et la question est et demeure essentiellement métaphysique. Kant n'envisage, en réalité, pour le réfuter, que l'espèce d'atomisme physique dans lequel on prend le point mathématique pour atome. Il s'occupe

aussi, mais d'une façon tout à fait insuffisante et même erronée, de la monade proprement dite, ou leibnitienne. Examinons ces deux côtés de la question.

« Si l'on était de leur avis (de l'avis des *monadistes,* dit Kant, donnant ce titre aux partisans de la théorie physique des molécules assimilées à des points mathématiques), il faudrait concevoir, outre le point mathématique, qui est simple, et n'est pas une partie, mais la limite d'un espace, il faudrait concevoir, dis-je, des points physiques qui, à la vérité, seraient simples aussi, mais qui auraient le privilège, comme parties de l'espace, de remplir l'espace par leur seule agrégation. Sans répéter ici les réfutations ordinaires et claires de cette absurdité, réfutations que l'on trouve partout... », mais arrêtons-nous un moment pour examiner ce jugement sommaire sur lequel Kant ne veut pas insister. Il y a eu en effet des *mathématiciens* qui ont pris pour méthode d'exposition et de découverte, en géométrie, la *fiction* des indivisibles considérés comme composants *sans nombre* des continus; mais il n'est pas à notre connaissance que des *physiciens* aient entendu de la sorte la composition de la matière des corps; ils ont eu d'autres manières d'envisager le rapport des éléments matériels simples à l'espace.

On ne peut que trouver étrange, il est même inexplicable que Kant présente en ces termes le monadisme physique dont il a lui-même l'honneur, — si ce n'est qu'il doive le partager avec Boscovich, — d'être le premier représentant en philosophie, et qui n'est nullement entaché de l'absurdité dont il parle : attribuer à de simples points (sans étendue) le privilège de *remplir* des espaces. Kant, auteur à l'âge de trente deux ans de la *Monadologia physica, sive Metaphysica cum Geometria juncta in Philosophia naturali Specimen primum*, avait, dans cet ouvrage, considéré l'espace comme un

ordre de relations, suivant les principes de Leibniz et de Wolf, et la matière comme un système de points physiques, mais simples, inétendus, dont l'essence propre est une force répulsive à l'égard les uns des autres. En ce cas, c'est la limite d'action de chacun qui constitue l'espace qu'il occupe ou *remplit,* comme on dit, et rien n'est plus correct. C'est en un sens tout leibnitien que Kant entendait alors que la substance composée suppose les substances simples. Boscovich, vers la même époque, composait son système : *Philosophiae naturalis theoria redacta ad unicam legem virium in natura existentium.* Il donnait pour sièges aux forces naturelles des points mathématiques ; il n'usait pas du terme de monades pour les désigner, parce qu'en effet ces forces n'avaient pour fonction que la production du mouvement grande différence d'avec les monades psychiques de Leibniz). Leur action était attractive ou répulsive suivant certaines lois de leurs distances ; et Boscovich, admettant la continuité de l'étendue au sens mathématique, niait formellement toute correspondance entre cette composition du continu et les systèmes de points matériels discrets. Ce philosophe distinguait dans l'espace des *points locaux,* qu'il ne définissait pas clairement, il est vrai, mais qu'il ne confondait nullement avec les *points de forces* qui pouvaient les occuper en se déterminant par la position dans l'espace et il rejetait toute possibilité de contact entre deux points de force, en vertu de son hypothèse de la répulsion croissant à l'infini quand la distance diminue.

Il est donc clair que l'auteur de la *Critique de la Raison pure,* vingt-cinq ans après la publication de sa *Monadologia physica,* n'était pas seulement arrivé, grâce à son nouveau système des antinomies, à regarder l'hypothèse de la continuité de la matière, accompagnant

corrélativement la continuité de l'espace, comme la meilleure au point de vue de l'expérience et de la perception externe et comme excellemment propre à combattre l'argument logique de la thèse de la finité, tiré de la contradiction intrinsèque de l'antithèse affirmant l'infinité actuelle des éléments du composé. Il n'était pas seulement parvenu à ce résultat, disons-nous, mais encore il avait oublié la véritable raison du monadisme physique qui avait été le sien, il la défigurait, il y substituait une absurdité, pour la mieux réfuter.

Reprenons les *remarques* sur l'antithèse : « Il ne s'agit dans cette question, continue Kant, que des *phénomènes* et de leurs conditions. Il ne suffit donc pas de trouver, pour un *concept intellectuel* pur du composé, le concept du simple, il s'agit de trouver, pour l'*intuition* du composé (de la matière) l'intuition du simple, ce qui est tout à fait impossible d'après les lois de la sensibilité, et, par conséquent, aussi en ce qui touche les objets des sens. On peut toujours accorder que relativement à un tout composé de substances, qui est simplement conçu par l'entendement pur, il est nécessaire de poser le simple préalablement à la composition de ce tout. Mais il n'en va pas de même pour le *totum substantiale phoenomenon,* qui, comme intuition empirique dans l'espace, comporte la propriété nécessaire de n'avoir aucune partie simple, parce qu'aucune partie de l'espace n'est simple. » Mais puisqu'il est impossible, c'est Kant qui le dit, et rien n'est plus juste, de trouver *par les lois de la sensibilité, dans les objets des sens, l'intuition du simple*, en rapport avec l'intuition du composé, impossible, en d'autres termes, de nous rendre sensibles les substances simples, il est, ce nous semble, naturel et même nécessaire de recourir à des *concepts intellectuels* pour atteindre, autant qu'elle est possible, la connaissance de ces substances. Et ces concepts ne seront

pas *de purs concepts*, s'ils nous représentent des monades dont il s'agira de définir les propriétés induites, s'il est possible, des propriétés de leur composés.

Kant veut absolument, sous ce prétexte qu'il s'agit du monde phénoménal, et non de concepts, que la continuité des monades composantes des corps doive accompagner la continuité de l'étendue Mais on ne voit point pourquoi l'*intuition empirique* des composés, parce qu'elle a l'espace pour condition de la possibilité des perceptions externes, impliquerait en outre la nécessité que, autant il y a de parties imaginables de l'étendue, autant il dût y avoir de parties réelles de la matière, qui serait alors, comme l'espace, un continu ; et nous ne voyons pas que Kant ait essayé de le démontrer. Le contact des corps est lui-même une simple apparence, et nullement un fait d'observation possible.

On serait tenté peut-être de remarquer à cette occasion que la Monadologie de Leibniz admet aussi le continu, le plein de matière, l'infinité des substances simples ; mais on oublierait alors que ces substances ou monades sont absolument inétendues, ne sont pas davantage assimilables à des points géométriques, et que, de son côté, l'espace n'est que l'ordre des êtres, dans la doctrine de Leibniz.

C'est en terminant ses *remarques* sur l'antithèse de sa deuxième antinomie, à la suite de cet argument pris du point de vue empirique, et qui, en l'état actuel de la physique et de la chimie, n'a plus guère de sens, que Kant consent à envisager le monadisme psychologique ; encore est-ce pour ne considérer seulement que la monade supérieure *le moi* ; comme si la doctrine des monades psychiques élémentaires ne méritait pas son attention. L'affirmation dialectique de la composition infinie : *nulle part, il n'existe rien de simple* a contre elle, dit-il, une assertion dogmatique, de toutes les

subtilités la seule qui tente de démontrer péremptoirement, dans un objet de l'expérience, la réalité de ce qu'il n'a admis lui-même ailleurs que sous l'aspect d'une idée transcendantale pure : à savoir, *la simplicité absolue de la substance,* ou que l'objet du sens intime, le moi qui pense, est une substance absolument simple :

« Sans m'engager maintenant dans cette question, j'observe que si quelque chose est simplement conçu comme objet, sans qu'on ajoute à son intuition une détermination synthétique (précisément comme il arrive dans la pure représentation du moi), rien de divers, aucune composition ne peut assurément être perçue dans une telle représentation. De plus, comme les prédicats par lesquels je conçois cet objet sont simplement des intuitions du sens interne, ils ne peuvent nous rien présenter de semblable à un être dont les éléments composants soient en dehors les uns des autres, par conséquent une composition réelle. C'est pourquoi la nature de la conscience de soi exige, par le fait que le sujet qui pense est en même temps son objet propre, qu'il ne puisse se diviser lui-même (quoiqu'il puisse bien diviser les déterminations qui lui sont inhérentes); car par rapport à lui-même, tout objet est une absolue unité. Néanmoins, quand ce sujet est considéré extérieurement comme un objet de l'intuition, il laisse aisément voir une sorte de composition dans le phénomène. Et il doit toujours être considéré sous ce jour quand on veut savoir s'il y a ou non en lui une diversité dont les éléments soient extérieurs les uns aux autres[1]. »

Cette polémique, assez obscure, contre la possibilité des substances simples, sera éclaircie par un passage intéressant que nous empruntons aux *Principes métaphysiques de la Science de la nature*, ouvrage publié par

1. *Critique de la Raison pure*, Remarque sur la deuxième antinomie.

Kant cinq ans après la *Critique de la Raison pure,* et, par conséquent, à l'époque où il était entièrement fixé dans sa doctrine des antinomies. On y verra qu'il aurait admis la monadologie, afin de donner satisfaction au principe de contradiction, mais alors à condition de considérer le système des monades comme adapté au concept d'un monde objet du *pur entendement,* mais qu'il la jugerait inapplicable au monde objet de nos sens ; et on y remarquera cette singularité, que Kant avait si complètement perdu de vue la doctrine de Leibniz, à cette époque, qu'il l'interprétait comme la construction idéale, *dans le genre platonicien,* d'un monde étranger aux phénomènes et non point comme une sérieuse doctrine de la nature.

« La monodalogie, dit-il, ne se rattache point à l'explication des phénomènes naturels; elle est une notion *platonicienne* du monde, développée par Leibniz, et d'ailleurs exacte en elle-même, dans la mesure ou le monde, considéré non pas comme un objet des sens, mais comme une chose en soi, est un pur objet de l'entendement, qui toutefois sert de fondement aux phénomènes sensibles. Or, sans doute, *dans les choses en soi, le composé* doit être constitué par le simple ; car ici les parties doivent être données avant toute composition. Mais, *dans le phénomène,* le *composé* n'est point constitué par le simple ; car le phénomène ne saurait jamais être donné autrement que comme composé (comme étendu) ses parties ne peuvent donc être données que par la division ; elles ne sont pas antérieures au composé, mais ne peuvent être données qu'en lui. Aussi la pensée de Leibniz n'était-elle pas, autant que je puis la comprendre, de définir l'espace comme un ordre d'êtres simples situés les uns à côté des autres, il plaçait bien plutôt cet ordre à côté de l'espace et comme lui correspondant, mais dans un

monde purement intelligible (inconnu de nous) ; il ne soutenait donc pas autre chose que ce que nous avons montré ailleurs, à savoir que l'espace (aussi bien que la matière dont il est la forme) ne contient pas le monde des choses en soi, mais seulement le phénomène de ce monde, et qu'il n'est lui-même que la forme de notre intuition sensible externe[1]. »

Nous avons aujourd'hui des idées plus exactes du leibnitianisme. Les monades sont à la fois, pour cette doctrine, les êtres en soi et les véritables êtres de la nature. L'espace qui est l'ordre de ces choses (*ordo coexistentium*), — qui est en même temps la *forme de l'intuition sensible externe,* car l'un n'exclut pas l'autre, — l'espace ne *contient* que comme condition de leur représentation le *monde des choses en soi,* et le *phénomène de ce monde,* et ne les sépare pas. Mais Kant, lui, voudrait effectuer la séparation, afin de poser les choses en soi comme incognoscibles, d'un côté, et d'attribuer, de l'autre, au monde sensible l'infinité qui devient exempte de contradiction, selon lui, parce qu'*elle n'est qu'un phénomène.* Grâce à ce point de vue phénoméniste, c'est-à-dire illusioniste, à son point de vue, et sans réalité au fond, Kant peut donner à sa philosophie de la nature un fondement de réalisme matérialiste : « La matière divisible à l'infini et divisible en parties dont chacune à son tour est matière. » Il est vrai que, pour Leibniz aussi, « chaque partie de la matière est divisée actuellement sans fin », mais Leibniz définit les dernières parties, les simples, les monades, « un monde de créatures, de vivants, d'animaux, d'âmes, dans la moindre partie de la matière » (*Monadologia,* § 66). Ceci est bien différent, et Kant ne

1. *Principes métaphysiques de la science de la nature. — Dynamique,* théorème IV, scolie II (trad. Ch. Andler).

veut pas connaître le monde des créatures ; à peine les âmes. Il objecte aux âmes, aux sujets de conscience, on l'a vu ci-dessus, que, considérées extérieurement, elles laissent voir une *composition dans le phénomène* et que, à ce point de vue, on peut toujours se demander s'il entre ou non dans ces sortes de sujets une diversité *dont les éléments soient extérieurs les uns aux autres.* C'est le dernier point qu'il nous reste à discuter dans cette opposition du principe de la *composition infinie de la substance* à *l'unité de la substance* qui est le sujet de la deuxième antinomie kantienne.

Une distinction capitale est à faire ici pour la question de l'infinitisme, et de la substance simple et composée. L'*infinité des substances*, c'est-à-dire l'infinie composition du monde, Leibniz l'avait admise, comme devait l'admettre Kant, et c'est un point sur lequel nous ne pouvons adhérer au système physique et cosmologique de Leibniz ; nous le jugeons condamné par le principe de contradiction dont Leibniz croyait pouvoir éviter l'application à la théologie de l'Absolu, de même que Kant, en sens inverse, pensait y échapper en refusant l'existence en soi au monde phénoménal ainsi réduit à de pures apparences. Mais l'*infinité de toute substance*, c'est-à-dire la négation du fond de l'être, la thèse de l'impossibilité de l'être simple, individuel ou radical, c'est celle que nous nions, avec Leibniz, cette fois, pour embrasser le principe propre, essentiel de la monadologie : l'unité et l'individualité du principe de l'existence.

La définition de la monade mentale ne comporte rien de ces éléments extérieurs les uns aux autres, que Kant suppose devoir appartenir au sujet *comme phénomène*. Le phénomène, en tant qu'extérieur, ne peut jamais être que la représentation externe ; or, la représentation appartient au sujet, et l'extériorité spatiale

est l'intuition propre au sujet ; il n'y a donc pas multiplicité chez le sujet lui-même à cet égard. Pour lui, le multiple et le divers, objets réels de cette intuition, impliquent, sans doute, aussi sa multiplicité dans sa représentation, mais sa représentation ne se rapporte jamais à la chose de l'espace que comme à un objet étranger au sujet mental. Ce dernier se définit exclusivement lui-même, sans avoir besoin pour cela de philosopher, par ces qualités de la monade dont les noms généraux sont Activité, Perception et Appétition. La multiplicité de la pensée est celle des rapports des objets en tant qu'internes au sujet conscient, et le sujet qui ne serait pas multiple en ce sens et défini par des rapports ne pourrait être dit posséder l'existence.

La simplicité pure, que Kant paraît avoir en vue dans ses raisonnements sur l'idée de composition, est un concept vide, au lieu que le simple a été placé par Leibniz dans l'ordre réel des choses, lorsque, n'excluant de l'idée qu'on doit s'en faire que l'étendue et la quantité, il a défini la substance simple par ses qualités. Leibniz a, par ce trait de génie, renoncé aux abstractions du réalisme substantialiste, tout en conservant le langage reçu, et Kant a non seulement ramené les entités vides dans la philosophie, il a encore entrepris de nous faire envisager la réalité vraie dans les noumènes impensables et de pures apparences dans les phénomènes.

Nous paraissons juger ainsi du kantisme en sens contraire des formelles intentions de Kant, qui a toujours déclaré que le monde phénoménal était bien un monde réel, et que même il n'y avait de réel, ou de certain, que ce qui pouvait être confirmé par l'expérience. Mais, comme il est vrai, d'autre part, qu'il affirmait que ce monde n'existe pas en soi, tellement que l'alternative : *est-il fini ? est-il infini ?* ne lui est pas

applicable, tandis que du monde en soi, si on le connaissait, il semble bien qu'on pourrait dire s'il a ou s'il n'a pas de bornes, il nous est permis, à nous, de juger que c'est celui que nous ne connaissons pas qui, à ce point de vue, mériterait seul de s'appeler réel. Les éléates étaient plus francs jadis, qui, dans une doctrine à laquelle le kantisme est fort assimilable sous ce rapport, s'attachaient à montrer que des deux mondes, celui de l'unité pure, celui de l'espace et du mouvement, c'est-à-dire des phénomènes, c'est ce dernier qui n'est pas réel. Et les éléates s'appliquaient cependant à en faire la théorie.

Mais Kant ne la fait-il pas aussi, la théorie du monde phénoménal? Que sont donc, si elles ne sont cela même, les propositions et les raisonnements des antithèses de ses antinomies? Au point de vue où il nous place en remarquant et répétant que c'est là l'expérience où ce que nous disent les phénomènes, en dehors desquels il n'est rien de connaissable, n'avons-nous pas le droit de penser qu'il nous propose ces antithèses, la composition infinie de la matière, et l'infinité du monde dans l'espace et dans le temps, comme l'expression de la vérité même et non pas, ainsi qu'il le prétend, comme des propositions destinées à balancer les thèses de la finité, et à disparaître en les emportant avec elles?

En résumé, la théorie des deux premières antinomies soumet à nos réflexions trois mondes, au lieu de deux, comme il le semble d'abord, et nous donne le choix. Il y a le monde de la thèse, qui est selon l'entendement et les catégories, mais qui serait le monde faux si le monde de l'antithèse était démontré; il y a encore le monde de la sensibilité, qui serait le vrai, si les enveloppements et les développements indéfinis des phénomènes, si leurs séries qui ne se ferment jamais, ou

nulle part, pour notre expérience devaient conclure contre la loi de détermination quantitative ; et il y a le monde que Kant dit être celui de la raison, opposée à l'entendement, mais dont l'unique propriété, qu'on puisse assigner, consiste en ce qu'il est sans relations possibles de l'entendement ou des sens, indéterminé, indéfinissable, inconnaissable, inassignable.

En cet état de la question il est difficile de ne pas supposer, au fond de la pensée du philosophe, une préférence du jugement pour l'un ou pour l'autre des deux mondes qui seuls offrent une matière à examen quant à leur possibilité logique. Nous croyons que le lecteur impartial et attentif des arguments pour et contre formulés par Kant, et des termes dans lesquels il les présente, et enfin de la discussion que nous nous proposons d'établir sur les *paralogismes* de la psychologie pure et de la théologie, doit reconnaître à tout le moins un penchant vers la doctrine de l'infini actuel. S'il en est ainsi, Kant aurait au fond et plus décidément rejeté l'autorité du principe de contradiction, qu'il ne lui convenait pas de le marquer pour l'objet de sa dialectique. Mais qu'il ne reconnût point ce principe, ou qu'il en méconnût seulement le caractère péremptoire en tout raisonnement, la différence est légère et il aurait en tout cas ouvert la voie à la dialectique des contradictoires de Hegel. Nous avons à voir maintenant ce que peut nous apprendre, sur cette question fondamentale de toute métaphysique, la discussion des troisième et quatrième antinomies, où elle est engagée comme dans les deux premières.

CHAPITRE III

LA TROISIÈME DES ANTINOMIES DE LA RAISON PURE. — LA LIBERTÉ ET LA LOI DE LA NATURE

« *La causalité selon les lois de la nature n'est pas la seule d'où puissent être dérivés tous les phénomènes du monde. Il est nécessaire d'admettre aussi, pour les expliquer, une autre causalité : celle de la liberté.* » Telle est la thèse de la troisième antinomie kantienne; et l'antithèse est ainsi conçue : « *Il n'y a pas de liberté, mais toute chose dans le monde a lieu suivant les lois de la nature.* »

C'est sur le principe de contradiction, essentiellement, que porte la preuve que Kant donne de la thèse, car il s'appuie sur ce que la causalité, si on la suppose exclusivement régie par les lois de la nature, nous fait remonter de cause en cause, indéfiniment, ne nous conduit point à une cause première, et, par conséquent, ne nous permet pas d'admettre que la série des causes en remontant l'ordre de succession des phénomènes soit jamais complète. « Cependant la loi de la nature consiste en ce que rien n'arrive sans une cause suffisamment déterminée *a priori* ; par conséquent, la proposition qui énonce que nulle causalité n'est possible que d'après les lois de la nature se contredit elle-même, quand elle est prise dans sa généralité sans limite. Cette causalité ne peut donc être admise comme unique. »

La réfutation la plus décisive, et qu'on peut dire tirée de la propre idée de l'adversaire (quoique celle de toutes,

semble-t-il, à laquelle celui ci fait ordinairement le moins attention) du système qui nie la cause première, consiste à observer, ainsi que le fait ici Kant, que ce système se dément nécessairement, lorsque après s'être fondé sur le principe de causalité pour concevoir les lois de la nature comme composant une série indissoluble, unique, d'effets et de causes, ses partisans concluent que, prise en totalité, cette série, n'ayant pas de commencement, n'a plus de cause.

Mais Kant se trompe certainement et ne va pas au fond de la question de la causalité. Il suppose, et c'est un grave reproche qui atteint l'ensemble de sa doctrine, la donnée d'une loi de la nature en vertu de laquelle *rien n'arrive sans une cause suffisamment déterminée a priori*. Ce n'est pas là une loi de la nature, à savoir vérifiable par l'expérience ; c'est le principe de causalité appliqué à l'interprétation de la nature. Kant venant après Hume et réclamant un jugement synthétique *a priori* pour rendre compte de la relation du devenir à la cause, analytiquement inexplicable, faisait une découverte en logique ; mais Kant, prenant pour un mécanisme des lois physiques cette loi essentielle de l'esprit, dont il y a seulement à rechercher la place et la fonction dans la vie de la nature, ne faisait que dogmatiser à la suite de la philosophie de la nécessité. Cela posé, et se donnant cette loi pour proposition à réfuter dans la thèse d'une antinomie, il ne manquait pas de reconnaître que, dans sa teneur absolue, le principe ainsi formulé était inconciliable avec la possibilité d'une cause première (à quoi d'ailleurs il ne croyait pas lui-même, et qu'il remplaçait par le principe abstrait de l'Inconditionné, condition universelle des choses). En somme, il n'atteignait pas le résultat cherché c'est-à-dire la démonstration de l'insuffisance de la *causalité selon les lois de la nature* ; car on pouvait lui opposer la ques-

tion préalable : une telle causalité, elle-même, n'existe peut être pas, elle peut n'être qu'un point de vue de notre esprit sur les modes de liaison et de succession constante des phénomènes ; la cause première peut n'être à son tour qu'une simple idée, ainsi que le premier commencement, et la loi unique une succession indéfinie. Il est vain dès lors de se demander s'il y a plusieurs sortes de causes ; car il faudrait savoir ce qu'on entend par une cause, et s'il existe telle chose qu'une « causalité selon les lois de la nature ».

Si Kant s'était *réellement* proposé de fournir la preuve formelle de la thèse d'une cause antérieure aux causes naturelles, et les dominant, c'est sur le principe de contradiction, immédiatement, avec une application semblable à celle qu'il lui a reconnue dans les deux premières catégories, qu'il aurait établi sa démonstration, et cela de la manière la plus naturelle. D'après le simple énoncé de la thèse, on doit partir du principe de causalité dans son acception générale, psychologique et métaphysique, dominant son application aux lois des phénomènes. Il est aisé de remarquer alors que la série des causes accompagne partout la série des changements et lui correspond numériquement dans la succession des phénomènes. Si donc il faut admettre un premier commencement des phénomènes dans le temps, et si l'on admet, d'autre part, qu'il n'y a pas de phénomènes sans cause, — postulat qui est proprement le principe de causalité, — il doit nécessairement y avoir une cause première, et la cause première est absolument séparée des causes de la nature, parce que celles-ci supposent toutes des causes, qui leur sont antérieures ; et que celle là est sans cause antécédente parce qu'elle commence l'ordre des phénomènes du temps. Ainsi est démontré, ce que porte l'énoncé de la thèse : « *Il faut pour les expliquer une causalité de la liberté.* »

Mais qu'est-ce qu'une causalité de la liberté ? Nous devons demeurer dans la logique de notre question et entendre par ces mots : 1° une causalité qui réponde à notre idée de la cause ; 2° une causalité qui ait ce caractère de ne pas dépendre d'une cause antécédente. La seconde de ces conditions a été observée par Kant, mais non la première, car il conclut, sur la preuve de la thèse, en ces termes :

« Il faut donc admettre une causalité par laquelle quelque chose arrive sans une autre cause précédente qui la détermine suivant des lois nécessaires, c'est-à-dire une *spontanéité absolue* des causes, capable de commencer d'elle-même une série de phénomènes, qui se déroule suivant des lois naturelles ; par conséquent une liberté transcendantale sans laquelle, dans le cours même de la nature, la série successive des phénomènes n'est jamais complète du côté des causes. »

C'est-à-dire une spontanéité absolue, ce sont les termes de Kant, et c'est lui qui les souligne. Or, la spontanéité n'est pas la liberté. On appelle spontanés les faits de croissance et de développement d'un ordre de phénomènes sous un ensemble de conditions données, la formation graduelle d'un organisme, par exemple, sans qu'il y ait action volontaire et formelle, conscience de l'acte voulu. Ajouter que c'est de spontanéité *absolue* qu'il s'agit ce n'est que signifier plus formellement l'absence de l'action et de tout ce qui ressemblerait de près ou de loin à une volonté. Mais pourquoi cela ? de quel droit ? Ce ne peut pas être par la raison qu'une volonté sans précédents d'aucune sorte n'est point compréhensible, car une spontanéité absolue est dans le même cas et ne se comprend pas mieux. La volonté pure est même plus intelligible, telle que l'a entendue Schopenhauer, parce que, faute d'antécédents, elle fournit au moins la *qualité* de cet être premier dont la spontanéité

n'est qu'une désignation vide. Si Kant avait procédé avec une critique plus profondément impartiale à l'établissement des termes de la question de l'acte premier, il aurait reconnu qu'en faisant usage du terme de *causalité*, — encore plus de *causalité libre*, — il s'obligeait à le définir ou comme *désir* et *vouloir vivre* (conception bouddhique), ou comme acte créateur (conception israélite). Il a préféré l'idée abstraite, vague et *impersonnaliste*, de *spontanéité absolue*; ce qui ne l'a pas empêché de poursuivre son examen comme s'il avait formulé la thèse réelle de l'existence d'une liberté, à l'origine et dans la suite des causes des phénomènes.

C'est dans la *Remarque* qui suit la *preuve de la thèse*, que Kant parle de cette liberté, dont il a fait entrer le nom dans la désignation de la cause première : *causalité de la liberté*. Après quelques observations sur les difficultés qu'on a toujours trouvées pour faire place dans le cours du monde à une liberté de la volonté, fondement de l'imputabilité, il reconnaît que la spontanéité absolue, affirmée dans la thèse, n'est d'aucune conséquence pour établir cette liberté. Il passera outre, cependant : « La nécessité d'un premier commencement de la série des phénomènes par la liberté n'a été prouvée dans la thèse, dit-il, qu'autant qu'il s'agit de comprendre une origine du monde, tandis que tous les états successifs peuvent en être regardés comme des suites régies par les seules lois de la nature. Mais comme une faculté de commencer par soi une série du temps a été ainsi prouvée, quoique nullement comprise, il est maintenant permis aussi, dans le cours du temps, d'admettre différentes séries commençant par elles-mêmes, en ce qui concerne leur causalité, et d'attribuer à leurs substances une faculté d'agir avec liberté. »

Cette conséquence est difficilement acceptable. Comment conclure, en effet, d'une sorte de *causalité* dite *de*

liberté, mais dont l'acte est absolument premier et n'a nul rapport avec une volonté, à la détermination volontaire prise par un *agent libre* qui doit, d'une part, agir par soi, délibérement et, d'une autre part, suivre en se déterminant certaines lois de la nature, y compris celles de sa propre organisation, qui lui est donnée ? En vérité Kant n'a pas assez songé à la différence profonde qui existe entre ce sujet du libre arbitre, que nous connaissons, et l'abstraction pure d'un pouvoir de spontanéité absolue, dont aucun sujet d'inhérence n'est assignable.

Quoi qu'il en soit, Kant se propose de concilier cette spontanéité de l'agent libre, dans le cours du temps, avec la nécessité des phénomènes. Cependant à travers les séries toujours déterminées des phénomènes il n'admet pas, nous le savons, la possibilité de l'intuition de quelque événement que ce soit dont les lois de la nature n'auraient pas d'avance impliqué la production :

« Nous ne devons pas nous laisser troubler par cette crainte malentendue, que, toute série de termes successifs, dans le monde, ne pouvant avoir qu'un premier commencement relatif, et quelque autre état de choses en ayant toujours été l'antécédent dans le monde, il faille conclure de là que nul commencement absolument premier de différentes séries n'est possible dans le cours du monde, car ce n'est pas d'un absolu premier commencement, eu égard au temps, que nous parlons ici, mais bien d'un premier commencement, eu égard à la causalité. Si, par exemple, en ce moment, je me lève de mon siège avec une entière liberté, sans aucune influence nécessairement déterminante de causes naturelles, une série nouvelle a, dans ce fait, son absolu commencement, avec toutes ses conséquences naturelles, à l'infini, quoique, par rapport au temps, ce fait ne soit que la continuation de séries précédentes. Car

cette détermination et cet acte n'appartiennent pas à la succession des effets purement naturels et n'en sont pas la pure continuation ; mais les causes naturelles déterminantes s'arrêtent complètement devant cet événement, en ce qui le touche ; il leur fait suite, sans doute, mais il ne *résulte* pas d'eux, et si on doit l'appeler un absolument premier commencement dans la série des phénomènes, ce n'est point en le rapportant au temps, c'est en le rapportant à la causalité. »

La possibilité de cette distinction entre *le temps* et *la cause*, qui sont inséparables dans le temps, n'étant pas claire, il faut, pour la comprendre, en chercher l'explication dans la section de la *dialectique transcendantale* qui a pour titre : *Solution des idées cosmologiques eu égard à la totalité de la dérivation des événements cosmiques de leurs causes*. Il y est traité de la *possibilité de l'accord de la causalité par liberté avec l'universelle loi de la nécessité*. Cette loi universelle qui est aussi la *nécessité générale de la nature* y est regardée, suivant l'usage de Kant, en tous ses ouvrages, comme absolument certaine et pour ainsi dire intangible, et on y lit des passages tels que les suivants, dont le sens peut se résumer en ceci : que les phénomènes n'étant pas en soi, le temps qui est leur forme n'est pas en soi non plus, de sorte que tel phénomène peut paraître dans le temps et dépendre nécessairement de ses antécédents dans le temps et néanmoins être affranchi de tous liens du temps, en qualité de produit de la Raison pure, en un certain noumène inconnaissable situé hors du temps :

« L'exactitude du principe de la connexion sans discontinuité de tous les événements du monde des sens, suivant d'invariables lois naturelles est fermement établie par l'*Analytique transcendantale* et n'admet nulle limitation. La question n'est donc que de savoir si, en dépit de cette nécessité, il y a place pour la liberté dans le

même effet que détermine la nature ; ou bien si la liberté est entièrement exclue par cette règle inviolable ? C'est là que la commune, mais fallacieuse supposition de l'*absolue réalité* des phénomènes fait voir sa pernicieuse influence en créant un embarras pour la raison. Car si les phénomènes sont par eux-mêmes des choses, la liberté ne saurait être sauve... Si, au contraire, les phénomènes ne sont pas pris pour autre chose que ce qu'ils sont réellement, à savoir non pas des choses en soi, mais des représentations seulement, qui sont liées entre elles par des lois empiriques ; ils peuvent avoir eux-mêmes des causes qui ne sont pas phénoménales. Une cause intelligible de cette sorte n'est point déterminée en ce qui concerne sa causalité, par des phénomènes, quoique ses effets deviennent phénoménaux et puissent être déterminés par d'autres phénomènes. Cette cause intelligible, avec sa causalité, est hors de la série, quoique ses effets se trouvent dans la série des conditions empiriques. L'effet peut donc, relativement à sa cause intelligible, être considéré comme libre, et considéré, en même temps, relativement aux phénomènes, comme leur conséquence en vertu de la nécessité de la nature...

« La raison est la condition constante de toutes les actions par lesquelles l'homme prend sa place dans le monde phénoménal. Chacune d'elles est déterminée d'avance dans le caractère empirique de l'individu, avant de devenir actuelle ; mais quant au caractère intelligible, dont le caractère empirique n'est que le *schéma* sensible, il n'y a ni *avant* ni *après*, et toute action, en dehors de la relation temporelle qu'elle soutient avec les autres phénomènes, est l'effet immédiat du caractère intelligible de la Raison pure. Cette Raison agit donc librement sans être dynamiquement déterminée, dans la chaîne des causes naturelles par des conditions, exter-

nes ou internes qu'elles soient, antérieures dans l'ordre du temps. Et cette liberté ne doit pas seulement s'entendre négativement, en tant qu'indépendance des conditions empiriques (car en ce cas la faculté de la raison ne serait plus une cause de phénomènes), mais elle doit être aussi déterminée positivement comme la faculté de commencer spontanément une série d'événements. On voit par là que, dans la Raison, rien ne commence, et que, étant elle-même la condition inconditionnée de toute action libre, la Raison n'admet avant elle aucune condition temporellement antérieure, tandis, cependant, que son effet prend son commencement dans la série des phénomènes, quoique sans pouvoir jamais constituer, dans cette série, un *absolument* premier commencement. »

Après s'être donné beaucoup de peine pour éclaircir et développer des idées et des distinctions si étranges, dont nous pourrions multiplier le citations, Kant déclare, au grand étonnement du lecteur, qu' « *il* n'a pas eu l'intention d'établir la *réalité* de la liberté comme de l'une des facultés qui renferment la cause des apparences phénoménales dans notre monde des sens » ; qu' « *il* n'a pas même prétendu prouver sa *possibilité,* ce dont il n'aurait pu venir à bout, de purs concepts *a priori* ne pouvant jamais nous instruire de la possibilité d'aucun réel fondement de causalité dans le monde » ; il n'a voulu que « traiter la liberté comme une idée transcendantale, par laquelle la Raison est portée à imaginer qu'elle peut commencer absolument la série des conditions phénoménales, au moyen de quelque chose d'inconditionné pour les sens ; mais, la Raison se trouve alors jetée dans une antinomie avec ses propres lois, avec celles qu'elle a prescrites à l'usage empirique de l'entendement. Que cette antinomie repose sur une pure illusion, et que la nature *ne contredit pas* la

causalité libre, c'est la seule chose que nous ayons pu et que nous ayons voulu prouver ».

Qui eût pu s'attendre à une pareille conclusion, alors que la *preuve de la thèse* a toutes les apparences d'une réfutation de l'antinomie entre la liberté et la nécessité de la nature, et nullement de l'établissement de la *thèse* de l'antinomie elle-même ! Kant ne s'exprime-t-il pas, en parlant, d'une part, de l'indissolubilité des lois naturelles, et, de l'autre, de la Raison (cette entité abstraite) qu'il appelle un *agent libre* en termes dogmatiques, comme si, ne doutant ni de l'un ni de l'autre, il pensait les concilier, et non point comme s'il les réfutait l'un par l'autre afin de trouver une troisième issue en les niant tous deux ? C'est cependant ce qu'il a fait quand il examinait les deux premières antinomies. Là en effet sa conclusion a été que le monde n'est ni fini ni infini, parce que, pour être l'un *ou* l'autre nécessairement, il faudrait qu'il fût en soi, et qu'il n'est pas en soi ; et de même, en ce qui touche la composition et la divisibilité des substances, qu' « il n'en est pas de ce qui s'appelle *substance,* dans le *phénomène,* comme il en serait d'un sujet en soi, composé de parties en soi », et que, dès lors, ni le nombre, ni l'infinité ne s'imposent pour l'ultime division du sujet sensible en parties indéfinies, qui ne sont pas réelles. Mais ici, dans la question de la liberté, c'est d'une conciliation et non d'une antinomie réelle que Kant a traité en développant sa thèse de la troisième antinomie. Voyons ce que nous apprendra l'antithèse. Nous aurons à nous demander ensuite ce que vaut la conciliation, au point de vue logique, ou quel mystère métaphysique elle peut couvrir.

L'antithèse, qui nie la liberté, fait valoir cette raison, que, s'il existait une faculté de commencer absolument un état, une série d'effets s'ensuivrait de cet acte spontané qui lui-même serait sans cause et ne dériverait

pas d'un état antérieur. La liberté transcendantale est donc contraire à la loi de causalité et à toute expérience possible régie par cette loi d'enchaînement des phénomènes. — L'objection est donc celle qui fut de tout temps et qui est toujours adressée à la thèse de la liberté. On peut y répondre : 1° que la loi qui régit l'expérience n'est pas logiquement opposable à la possibilité de l'acte premier qui donne commencement à l'expérience ; 2° qu'il n'est ni démontré ni démontrable que l'acte d'une cause ne puisse enfermer rien de plus que les effets d'une cause antécédente ; 3° *ad hominem,* que Kant a proposé lui-même un mode d'explication de la *liberté transcendantale* qui laisse intacte la *loi de causalité* telle qu'il la définit, et que cette explication, bonne ou mauvaise d'ailleurs, que Kant a partout faite sienne, étant placée dans les *Remarques sur la thèse*, ne lui permet plus logiquement de poser l'*antithèse* comme la négation de la *thèse*, celle-ci et celle-là étant selon lui d'accord pour respecter la prétendue loi de causalité.

Une seconde objection adressée, dans *l'antithèse,* à la doctrine de la liberté transcendantale est plutôt d'une nature morale et pratique, et, en cela, doublement négligeable dans une question essentiellement métaphysique. La nature, dit Kant, nous offre seule par ses lois, la matière de l'ordre et de l'enchaînement des événements du monde. La liberté nous affranchit de toutes lois. La soumission aux lois naturelles nous oblige, il est vrai, de renoncer à la recherche de l'origine des événements, nulle cause n'étant plus que conditionnelle ; tandis que « l'illusion de la liberté offre à l'entendement un repos en le conduisant à une causalité inconditionnelle ; mais cette causalité est aveugle ; elle rompt le fil des lois, sans lequel il n'y a plus de liaison générale possible dans l'expérience ».

Ce qu'il y a de remarquable ici, c'est que Kant, passant à l'improviste sur le terrain pratique, oublie les doctrines de la Création et de la Providence, qui, même en métaphysique, se sont toujours fait compter dans la question d'origine. Lui-même a été forcé de les faire figurer dans les *postulats de la Raison pratique*. Il oublie également, en ce qui touche la liberté, ce qu'il admet et recommande partout ailleurs, les règles qu'elle donne à la raison en dehors des lois naturelles ou directement contre ces lois. Au demeurant, il n'y a rien de topique dans la preuve de l'*antithèse*, contre la *thèse*, et ceci doit naturellement s'expliquer par ce motif, que Kant demandait, pour remplir son plan, des arguments aux communes controverses, et non point à une vraie théorie logique des antinomies, quand il était fixé lui-même sur la question.

Les *Remarques sur l'antithèse* viennent à l'appui de notre interprétation, en ce qu'elles plaident contre la thèse de la liberté, mais telle qu'elle est et a toujours été comprise, et non point telle que la définit Kant, c'est-à-dire transférée, en son exercice, à l'acte d'un noumène inconnu, hors des phénomènes. Ces mêmes remarques défendent vivement la thèse du procès à l'infini des phénomènes, en attaquant pour cela la théorie du premier commencement par causalité, mais de la façon que voici : le commencement par causalité (doctrine de la création) est, il est vrai, rejeté, mais Kant conserve par devers lui la doctrine de l'Inconditionné comme fondement du monde, — c'est ce que nous verrons dans sa quatrième antinomie, — et lorsqu'il expose la raison d'admettre le procès à l'infini des conditions, c'est encore sa propre opinion qu'il soutient, concurremment avec l'existence du principe absolu hors des phénomènes. Un dogmatisme bien arrêté règne sous l'appareil des antinomies de la raison pure.

Kant donne la parole aux partisans de la *physiocratie transcendantale* contre les *conclusions sophistiques* de la doctrine de la liberté, — c'est lui qui les qualifie de la sorte : — Si vous n'admettiez pas, leur fait-il dire, quelque chose de *mathématiquement* premier dans le monde, relativement au temps, vous n'auriez pas besoin de recourir à quelque chose de *dynamiquement* produit, relativement à la causalité. « Qui vous a dit d'inventer un commencement absolu du procès graduel de la série des phénomènes, et cela seulement pour donner à votre imagination un point d'appui et poser des bornes à la nature sans bornes ? Comme il a toujours existé des substances dans le monde, ou comme l'unité de l'expérience au moins en rend la supposition nécessaire, il ne se trouve nulle difficulté à penser que leurs changements d'état, la série de leurs changements ont toujours existé aussi. Il est vrai que nous ne pouvons pas nous rendre compréhensible la possibilité d'une telle descente infinie sans une première existence à laquelle toute autre fait suite ; mais si nous rejetons pour cette raison cette énigme de la nature, nous nous verrons forcés de rejeter beaucoup de synthétiques propriétés fondamentales (les forces naturelles) que nous ne pouvons pas mieux comprendre ; et même la possibilité du changement, en général, sera pour nous pleine de difficultés. Car si nous ne savions par expérience que le changement existe nous n'arriverions jamais à concevoir *a priori* comment cette continuelle succession d'être et de non-être est possible. »

Ce dernier argument ne nous semble pas heureusement rencontré, attendu qu'il n'est ni plus ni moins compréhensible qu'un changement se produise librement, ou spontanément, qu'il ne l'est qu'un changement soit la cause d'un *autre changement* ; et c'est Kant qui inscrit cette irréfutable proposition au cours de la

discussion de la thèse de la liberté : « Nous ne saurions en aucune façon comprendre comment il se peut faire qu'en vertu de l'existence d'une certaine chose l'existence d'une certaine autre chose soit donnée. Il faut recourir à l'expérience. » Il faut recourir à l'expérience ! Oui, mais l'expérience n'explique pas mieux la causation que la liberté. C'est pour cela que l'hypothèse de l'harmonie préétablie a paru nécessaire à celui des philosophes qui, de tous peut-être, a crée la plus absolue des doctrines de la causalité universelle.

« Alors même qu'on accorderait une faculté transcendantale de liberté, pour susciter les changements du monde, il faudrait, continue Kant, qu'on la posât hors du monde, quelque témérité qu'il y ait toujours à admettre l'existence d'un objet sans intuition possible et hors de toute expérience, » — c'est pourtant le cas de sa propre hypothèse de la liberté hors du temps et de l'espace, — « mais, dans le monde, attribuer une semblable faculté aux substances c'est ce qui est complètement inadmissible. Ce serait détruire l'enchaînement des phénomènes déterminés les uns par les autres suivant des lois universelles, et avec cet enchaînement, qu'on appelle la nature, s'évanouirait ce critère de la vérité empirique qui distingue l'expérience du rêve. A côté d'une telle liberté sans loi, c'est à peine si le concept de la nature est encore possible. Ses lois seraient continuellement altérées par l'action de la liberté. Le jeu des phénomènes qui, dans la nature, est régulier et uniforme deviendrait confus et incohérent. »

De la part d'un philosophe décidément moins impartial que devrait l'être celui qui prétend formuler une antinomie rationnelle, ce dernier argument semble peu sérieux. S'il s'agit, en effet, de la liberté humaine, elle est entourée de lois, régie de tous côtés par des lois, hormis un choix qu'elle fait entre des phénomènes

possibles selon la nature, et elle ne saurait agir qu'en appliquant des lois naturelles ; et si c'est d'une liberté *transcendante* et d'un acte créateur qu'il s'agit, cet acte est justement celui qui institue les lois et fonde la nature. Comment pourrait-il les violer ou les altérer ?

S'il y avait danger quelque part d'une confusion, dont parle Kant, entre l'expérience et le rêve, ce ne serait certainement pas dans les effets de la plus vive croyance de l'homme en sa liberté phénoménale. Ce serait, si cette autre croyance était possible, dans l'hypothèse où ses actes libres seraient les actes d'un noumène hors du temps, tandis que ces mêmes actes, produits dans le monde phénoménal, seraient nécessairement déterminés par les lois de ce monde. C'est alors, en supposant que l'agent libre puisse lui-même s'envisager sous ce jour (et non pas seulement un philosophe imaginer que tel est le cas), c'est alors que sa vie phénoménale devrait lui apparaître comme un rêve. Imaginer que l'action que je fais librement n'est point dans le temps, comme réelle, car si elle était dans le temps elle serait nécessaire et non libre, c'est penser que les choses du temps sont de simples apparences et que la loi de succession des phénomènes est une illusion. Telle est la signification de la doctrine qui, admettant la liberté, en place le siège *hors des phénomènes*.

La conciliation entre les deux thèses auxquelles Kant s'est montré constamment attaché — l'une affirmant l'enchaînement invariable des phénomènes, l'autre apportant une double dérogation à la loi universelle pour établir un inconditionné absolu à la tête des conditions et une liberté dans son cours — cette conciliation qui exige un miracle, l'intervention du noumène agent libre hors du temps, en qualité de personne occulte de l'homme du temps, la réalise. Elle s'ajoute, à cet effet, au vieux concept indéfinissable de l'Un

supérieur à l'Être ; car l'Inconditionné n'est pas autre chose.

La solution des deux premières antinomies s'obtenait en déclarant la thèse et l'antithèse *toutes deux fausses,* par la raison que les phénomènes n'existent pas en soi ; la solution de la troisième s'obtient en les déclarant *toutes deux vraies,* et pour la même raison, la série *dynamique* des conditions sensibles permettant de recourir à une condition *hétérogène* au lieu que la série *mathématique* de succession, ou de composition, ne comportait aucun moyen semblable d'échapper à la difficulté de la synthèse infinie des parties à l'aide d'un *intelligible* situé hors des séries. On ne saurait trouver dans ce dernier cas, dit Kant, une condition générale des phénomènes, qui ne soit phénoménale elle-même, et n'appartienne aux séries à ce titre. L'antinomie est donc résolue en acceptant les thèses opposées comme également vraies, et il est ainsi donné satisfaction à la fois à l'*Entendement* et à la *Raison*. Une condition *intelligible* est admise, une condition inconditionnée, mais qui n'est pas un chaînon de la chaîne des phénomènes, et il ne se produit ainsi aucune interruption dans la série empirique [1].

Si cette théorie paraît obscure c'est que son explication est impuissante à couvrir l'incohérence logique qu'elle cherche à présenter comme une loi. Elle signifie, en effet, que la suite infinie des phénomènes éternellement conditionnés les uns par les autres est suspendue tout entière à une certaine condition inconditionnée, que le philosophe ne définit ni comme être ni comme cause, et à laquelle il n'attribue nulle influence sur le monde phénoménal. L'esprit réclame un rapport entre

1. *Critique de la Raison pure, — Dialectique transcendantale,* chap. II, sect. 9, art. 2.

le conditionnement et les conditions, et on ne lui en fournit aucun. Nous y voyons l'application au monde de l'idée relative à la personne, suivant laquelle un sujet nouménal agit aux lieu et place du sujet phénoménal sans que celui ci cesse d'être rivé à la chaîne indissoluble des effets et des causes.

L'explication de ce mystère est dans la formule kantienne : « Les phénomènes ne sont rien hors de nos représentations ; c'est ce que nous appelons leur idéalité transcendantale. » Mais la théorie proposée, elle aussi, fait partie de nos représentations et c'est à celles de nos représentations que nous appelons logiques qu'il faut la rendre accessible. Kant a donné pour cela un sens nouveau à la *Raison,* afin de l'opposer à l'*Entendement* et d'échapper à l'application des lois catégoriques. Il a laissé à Hegel la tâche d'agrandir et de systématiser cette doctrine de la soi-disant raison, et de bannir plus ouvertement de la métaphysique le principe de contradiction. Mais Hegel devait remédier à l'isolement de l'Inconditionné kantien par la fusion de ce principe avec l'être lui-même, et par l'identification de l'être et du non-être, synthèse originaire de toutes les déterminations.

CHAPITRE IV

LA QUATRIÈME DES ANTINOMIES DE LA RAISON PURE. — L'ÊTRE ABSOLUMENT NÉCESSAIRE ET LE MONDE.

Hegel a reproché à Kant de n'avoir *compté que quatre antinomies* : « Il est arrivé à ce nombre en partant de sa table des catégories, au lieu de déduire la détermination d'un objet de sa notion, et d'en donner une classification plus sévère et plus complète... Il n'y a pas seulement quatre antinomies tirées du monde, mais il y en a dans tous les objets de quelque nature qu'ils soient, comme dans toute représentation dans toute notion et dans toute idée[1]. » Ce jugement est naturel de la part de l'inventeur d'une dialectique formée d'une suite de contradictions entées les unes sur les autres, et qui se détruisent mutuellement. Pour nous, qui croyons aux catégories et à la logique, nous pensons que si Kant avait établi la table des catégories sur la Relation, qui est leur fondement commun et le fondement de toute connaissance, il se serait aperçu qu'il n'y a qu'une antinomie, mais elle est radicale : c'est celle qui dépend de la possibilité psychologique de violer, au lieu de reconnaître et d'appliquer partout, le principe auquel toutes les catégories nous soumettent, chacune dans la relation qui lui appartient en propre. Ce principe consiste en ce qu'on ne doit jamais s'écar-

1. *Logique de Hegel*, trad. de Véra, § 48.

ter par une contradiction, dans l'objet que l'on considère, du rapport que l'entendement envisage en celle des catégories que la question concerne. Et l'antinomie, que la liberté du jugement humain rend ainsi possible, n'est pas une antinomie logique, car elle est le renversement de la logique, mais simplement la racine la plus profonde de l'opposition mutuelle, invincible, des doctrines dans tous le cours de l'histoire de la philosophie et surtout depuis l'origine des spéculations sur l'infini.

La première et la deuxième des antinomies kantiennes s'évanouissent, on l'a vu, si l'on admet l'impossibilité logique de l'existence simultanée réelle d'une infinité d'éléments réels et distincts d'un objet donné; — ou d'une infinité réelle de phénomènes distincts, coexistants dans l'espace; — ou enfin de phénomènes qui se seraient produits successivement dans le temps, et dont l'ensemble soumis à la loi de numération ne constituerait pas un nombre et un tout, mais formerait une série interminable, en remontant vers leur origine, — laquelle ne serait point donnée. Ces deux premières antinomies se rapportent donc à la catégorie de quantité qui les résout sous la loi du nombre. La troisième se rapporte à la catégorie de causalité, mais sa solution est donnée avec les solutions des précédentes, par la raison que la série ascendante des effets à leurs causes coïncide avec la série des changements, ou phénomènes qui marquent le passage de la cause à l'effet. Si donc la série des causes était sans commencement, il ne pourrait qu'en être de même de la série des phénomènes, et la loi de quantité serait démentie.

Cette troisième antinomie, relative à la cause première, affirmée ou niée, se trouve confondue par Kant sans explication qu'il en donne, avec une autre qu'on pourrait imaginer, mais qui ne peut nullement avoir le

même caractère, entre le libre arbitre et le déterminisme absolu des actions humaines. C'est un grand défaut de sa théorie. Il n'y a pas d'assimilation possible de la question du libre arbitre avec celle de la nature de la cause première, que Kant appelle spontanéité absolue. Il suffirait de remarquer, pour s'en assurer, que la doctrine de la création, cause première, s'est toujours montrée compatible, si c'est même assez dire, avec le prédéterminisme absolu, qui est la négation de la liberté humaine. Mais comment est-il possible de comparer la situation, si l'on peut ainsi parler, de l'agent absolument premier, à l'existence duquel on ne peut assigner aucune condition d'existence rétroactive, ni rien définir de ce qu'il est qui ne soit pris de son œuvre et de son rapport au monde, à la liberté de l'être humain, liberté dont l'exercice implique tant de conditions antécédentes ou actuelles, et ne produit ses actes qu'à la charge d'appliquer des lois qui, de toutes parts, lui sont des instruments nécessaires et des limites. La liberté suprême que Kant confond avec la spontanéité n'est même pas celle que nous concevons (sans la *comprendre*), par le seul fait de lui attribuer la cause essentielle, universelle et la loi du monde, mais bien la *nature nécessaire,* telle que l'entendaient les auteurs de la *théologie naturelle* avant la critique kantienne.

Cette nature nécessaire est le sujet de la quatrième antinomie : « Nous avons considéré, dit Kant, les changements du monde des sens en leur succession *dynamique* où chacun est subordonné à un autre comme à sa cause (troisième antinomie). A présent cette suite d'états va seulement nous guider pour nous conduire à une existence qui puisse être la plus haute condition de tout ce qui est sujet au changement, savoir : à l'*Être nécessaire*. Nous n'avons plus affaire à

la causalité inconditionnée, mais à l'existence inconditionnée, de la substance elle-même[1] ». Or ceci ne nous amène nullement à une nouvelle antinomie, mais à une forme plus abstraite de la précédente, et insignifiante au fond, parce que l'existence abstraite sans le concept de causalité et sans désignation d'attribut ou qualité quelconque ne porte sur rien. La *nécessité de l'Être*, universellement parlant, ne renferme aucune idée en plus de l'*existence de l'Être*, laquelle est une tautologie.

Cette erreur de Kant est une conséquence de l'erreur qu'il a commise dans sa table des catégories, et qui est fondamentale. Il a fait de la *Relation* une catégorie particulière au lieu de reconnaître dans la *relation* la forme générale dont les rapports de qualité, quantité, causalité etc., sont des espèces, attendu que ces notions n'expriment rien pour notre connaissance, qui ne soit des rapports. Et il a fait une catégorie également de la *Modalité*, tandis que les *modes* de *Possibilité*, d'*Existence* et de *Nécessité*, et leurs contraires, sont des termes généraux qui désignent les conclusions tirées de l'application des diverses lois catégoriques aux phénomènes observés, imaginés ou conçus, selon que ces conclusions paraissent correctes et satisfaisantes pour notre entendement. Ces termes n'expriment rien qui ne se rapporte aux déterminations positives ou négatives des sujets, des véritables catégories, qualité, causalité, quantité, considérés dans l'étendue ou dans la durée. L'existence sans attribut n'étant qu'une abstraction, c'est toujours sur un rapport de qualité à sujet, affirmé ou nié, que se pose une question d'existence. La contingence est une question à traiter dans l'étude de la causalité, et non point un caractère du phénomène en lui-même, et la nécessité pareille-

1. *Dialectique transcendantale*, loc. cit., art. 4.

ment, qui n'a un sens clair que par la liaison du particulier au général (analyse) ou par celle de l'effet à la cause, comme le dit l'adage : *sublata causa tollitur effectus*. L'effet suppose la cause ; il est nécessaire quand la cause est donnée, si toute cause contraire est écartée par hypothèse. La nécessité sans principe et sans cause ne peut s'entendre que comme l'identité pure : *ce qui existe ne peut pas ne pas exister quand il existe*. Hors de là elle est sans application intelligible.

Ce nécessaire inintelligible est précisément le sujet de la quatrième antinomie kantienne. C'est l'adjectif absolu, l'Inconditionné, qui ne s'applique qu'indûment à l'être parce qu'il ne définit l'être par aucune qualité et qu'il n'est dès lors qu'une abstraction pure. Kant lui-même donne très explicitement ce sens abstrait à l'*Être nécessaire* dans l'argument de la thèse de cette antinomie.

L'énoncé de la thèse est le suivant : « *Il existe un Être absolument nécessaire qui appartient au monde ou comme une de ses parties, ou comme sa cause.* » Après avoir exposé, en commençant, la preuve que la somme des phénomènes renferme une série de changements, et que tout changement a ses conditions qui le précèdent dans le temps et le rendent nécessaire, « toute chose, continue Kant, qui est donnée comme conditionnée présuppose, en rapport avec son existence, une série complète de conditions qui conduit à ce qui est entièrement inconditionné et seul absolument nécessaire. Quelque chose d'absolument nécessaire doit donc exister, s'il existe un changement comme sa conséquence ».

Il y a à remarquer, au sujet de cet argument, avant de poursuivre, que s'il portait, comme dans la première antinomie, sur la nécessité logique de supposer un premier terme à la série des phénomènes, — les conditions ou causes dont il est ici question étant des phé-

noumènes, — ou de supposer, comme dans la *thèse* de la troisième, une cause première, on aurait l'assentiment des adversaires de la doctrine du procès à l'infini. Mais terminer la série par le concept abstrait qu'on dénomme l'Inconditionné, c'est faire un saut dans le vide. On ne pourrait pas même essayer de démontrer un tel passage, et Kant, en effet, s'est contenté de le dire inévitable. L'inconditionné est comme l'absolu, comme le non-être, ce qui ne peut se penser que par des négations ; comment se peut-il que l'objet, qui ne peut se penser avec aucune qualité, se puisse penser comme réel ? C'est le jeu de la logique avec des formes d'idées vides ; et ce n'est, au fond, qu'une des manières de faire sombrer la pensée métaphysique dans la contradiction.

Voyons maintenant la seconde partie de la *thèse*, celle qui demande que cet *absolument nécessaire* existe, *comme une partie du monde ou comme sa cause*. Il ne saurait, dit Kant, en être différemment, « car le commencement d'une série temporelle ne peut être déterminé que par ce qui la précède dans le temps, d'où il résulte que la plus haute condition du commencement d'une série de changements doit exister dans le temps où cette série n'existe pas encore, — attendu que le commencement est une existence précédée par un temps où la chose qui commence n'existait pas encore. — La causalité de la cause nécessaire des changements, et cette cause elle-même, appartiennent donc au temps et aux phénomènes, — en lesquels seuls est possible le temps qui est leur forme ; — ils ne peuvent donc être conçus comme séparés du monde des sens ou de la somme totale des phénomènes. Il suit de là que quelque chose d'absolument nécessaire est contenu dans le monde, que ce soit le tout de la série cosmique elle-même ou seulement une de ses parties ».

Ce raisonnement est très manifestement vicieux comme contradictoire en lui-même, ou avec l'hypothèse. En effet, ce qu'on y appelle, en terminant, *la causalité de la cause nécessaire des changements,* c'est ce qu'on a nommé, au début, l'*entièrement inconditionné et seul absolument nécessaire*. Cet Inconditionné ne saurait donc *appartenir au temps et aux phénomènes*; sa définition l'exclut du monde phénoménal, elle nous interdit de raisonner sur sa condition d'existence comme on fait sur les effets et les causes indéfiniment rétroactives dans le temps, et même sur *ce qu'il est,* absolument parlant, puisque ce serait lui imputer des relations et des conditions.

Kant a donc abouti, croyant suivre la Raison, au contradictoire mystère théologique des doctrines de l'Absolu, c'est-à-dire à ce double point de vue dogmatique, propre aux sectes gnostiques, et aux émanatistes alexandrins, et qui consiste à faire descendre le monde d'un principe lié au monde par le fait de cette origine et qui ne peut ni le connaître, ni se connaître lui-même, parce que ce serait entrer en des conditions. Telle est bien à peu près la pensée de Kant, puisque nous savons qu'il admet réellement, comme penseur *transcendantal,* et l'Inconditionné, comme fondement, et la série infinie des causes dans la rétrocession des phénomènes.

Pour la construction de l'antinomie dont il s'est donné la tâche, Kant pose seulement la thèse, que l'Inconditionné est cause ou partie du monde, mais il ne peut la démontrer que par un raisonnement contradictoire en soi; car il définit d'abord cet Inconditionné comme nécessaire, par cette raison que la série des causes doit former un tout qu'il conditionne, et c'est après cela qu'il le présente comme inséparable de cette série, comme ne pouvant qu'exister dans le temps, ainsi que le monde, et qu'être contenu dans le monde. Or c'est

là nier l'Inconditionné qu'il a dit être l'absolument nécessaire.

C'est, on le voit, l'argument du procès à l'infini, qui sert à poser l'Inconditionné, puis à le nier, ce qui ne doit pas nous surprendre, puisque le procès à l'infini est lui-même la contradiction du déterminé et de l'indéterminé qu'on identifie. Et c'est ce même argument qui, dans la preuve de l'antithèse, va s'employer à prouver qu' « *il n'existe nulle part un être absolument nécessaire, soit dans le monde, soit hors du monde et qui en soit la cause* ».

Voyons d'abord la supposition où le monde enfermerait en lui un être nécessaire, ou serait lui-même un tel être. Dans le premier cas, « il y aurait donc, dans la série des changements, ou un commencement inconditionnellement nécessaire et, par conséquent, sans cause, ce qui est contradictoire avec la loi dynamique de détermination de tous les phénomènes dans le temps ». — Cette proposition est irréprochable. Il est clair que le monde phénoménal n'enferme rien d'inconditionnel. Que les faits ou actes spontanés ou libres y soient admis ou non, ils n'y entrent jamais *sans condition*.

Dans le second cas, « la série elle-même devrait être sans commencement, et, encore que contingente et conditionnée en toutes ses parties, serait entièrement nécessaire et inconditionnée en tant que tout ; mais ceci est contradictoire en soi, parce que l'existence d'une multitude ne peut être nécessaire si aucune de ses parties ne possède l'existence nécessaire ».

Cette conclusion n'est point rigoureuse. En effet, l'idée de la nécessité d'un être, quand cet être n'est pas considéré comme ayant une cause (et le monde n'en a point, selon la plupart de ceux qui admettent le procès à l'infini, cette idée, on la défend, comme étant celle de la donnée des phénomènes, donnée certaine et né-

cessaire par le seul fait qu'*elle est,* et que le commencement en serait inconcevable. Les parties du monde sont alors nécessaires non chacune par soi, mais comme toutes solidaires en une succession éternelle, indissoluble d'effets et de causes qui sont elles-mêmes des effets.

Or, cette hypothèse n'est réfutable qu'en démontrant que ce qui est *inconcevable,* ce n'est pas le commencement, quoique surpassant la loi de l'expérience, mais bien l'absence de commencement, comme impliquant l'infini actuel, qui pour l'entendement est contradictoire.

Passons à la seconde supposition qui est à réfuter pour la défense de l'*antithèse* : c'est celle où il existerait *un être absolument nécessaire hors du monde, et qui en serait la cause.* S'il en était ainsi, dit Kant, « cette cause, en qualité de membre le plus élevé dans la série des causes des changements cosmiques, donnerait le commencement à l'existence de ces causes et de leurs séries ; en ce cas donc elle aurait elle-même commencé d'agir, sa causalité appartiendrait au temps et, par conséquent, à la somme totale des phénomènes ; elle appartiendrait au monde et ne serait donc pas hors du monde, ce qui est contraire à notre supposition. Il n'y a donc, définitivement, ni dans le monde ni hors du monde, et toutefois en connexion causale avec lui, un être absolument nécessaire ».

La preuve de l'*antithèse* est entachée du même vice logique que nous avons reconnu dans la preuve de la *thèse.* Kant a défini l'*être nécessaire* comme il lui a plu ; c'est l'Inconditionné, qui ne peut pas davantage commencer *dans le temps* la série des phénomènes, qu'avoir sa place dans le cours de cette série. Kant aurait eu le droit de soutenir que l'être, ainsi défini, est étranger au monde et ne peut pas plus en être cause que partie, non pas même en être la condition à moins de se condi-

tionner lui-même ; mais alors il fallait abandonner cette abstraction vide, comme de nul usage possible en métaphysique. N'ayant pas pris ce parti, il ne lui était plus permis de garder cet Inconditionné, et de s'en servir, tantôt pour démontrer qu'il doit agir, dans le monde, du dedans, et tantôt qu'il ne peut agir ni du dedans ni du dehors ; et cela quand il résulte déjà de la définition de cet être singulier qu'on ne peut lui attribuer aucune sorte d'action sur les autres êtres, alors cependant qu'on le tient pour leur condition universelle d'existence, mais qu'on n'explique pas comment il exerce ce conditionnement ; et qu'enfin on demande en même temps que la série des causes empiriques soit regardée comme infiniment prolongée dans les temps écoulés, de telle manière que toute cause ait eu antérieurement sa cause d'existence !

Nous savons déjà que cette imbroille logique signifie que son auteur admet à la fois l'existence de la série infinie et celle de l'être nécessaire indéterminé. C'est là sa *solution* de la quatrième et dernière antinomie, comme de la troisième : la *thèse* et l'*antithèse* vraies toutes deux : « Il nous reste un moyen d'échapper à l'antinomie apparente ; les propositions en conflit peuvent être vraies toutes deux en même temps sous différents aspects ; c'est-à-dire que toutes les choses du monde des sens peuvent être entièrement contingentes et n'avoir, par conséquent, qu'une existence empiriquement conditionnée, quoiqu'il puisse exister néanmoins une condition non empirique de la série entière : à savoir, un être nécessaire inconditionné. Cet être, en tant que condition intelligible, ne ferait point partie de la série, non pas même comme son terme le plus élevé, et ne rendrait aucun de ses termes empiriquement inconditionné, mais laisserait tout le monde des sens, en tous ses termes, dans son existence empiriquement conditionnée ».

Kant explique ensuite qu'il n'en est pas ici comme de la troisième antinomie (problème de la liberté), où la chose même, *substantia phoenomenon,* appartenait à la série des conditions, tandis que sa causalité était représentée seulement comme intelligible. Maintenant, au contraire, il s'agit de concevoir l'être nécessaire comme résidant hors de la série du monde des sens, comme *ens extramundanum* et comme purement intelligible. « C'est de cette manière seulement qu'il peut être soustrait à la loi de contingence et de dépendance applicable à tous les phénomènes. »

Kant réunit, en ces derniers mots, contre l'usage, les idées de contingence et de dépendance. C'est que, à son point de vue, les phénomènes sont tous dépendants et nécessaires par le fait de leur enchaînement indissoluble ; il les appelle contingents comme subordonnés au seul être nécessaire inconditionné, quoiqu'il ne puisse définir, autrement que par une abstraction pure, cet « être intelligible qui est libre de toutes conditions empiriques, et qui contient, au contraire, le fondement de la possibilité de tous les phénomènes ». Il ne prétend pas même, il le déclare, démontrer son existence :

« Nous n'entendons nullement prouver ainsi l'existence inconditionnellement nécessaire d'un tel être, ou même seulement démontrer la possibilité d'une condition purement intelligible de l'existence des phénoménes du monde sensibles. Nous voulons, d'un côté, limiter la raison pour qu'elle ne perde pas le fil des conditions empiriques, et ne s'égare pas en des explications *transcendantes* impropres à représenter le monde *in concreto* ; nous avons, d'un autre côté, à limiter la loi de l'usage purement empirique de l'entendement, afin qu'il ne s'aventure pas à prononcer sur la possibilité des choses en général et à déclarer que l'intelligible est *impossible* par ce motif qu'on l'a montré inutile pour

l'explication des phénomènes. Tout ce qu'on veut conclure est ceci simplement : que l'entière contingence de toutes les choses de la nature et de leurs conditions (empiriques) peut parfaitement coexister avec la présupposition arbitraire d'une condition nécessaire, quoique purement intelligible, et qu'il n'y a pas contradiction réelle entre ces deux vues, mais qu'elles *peuvent bien être toutes deux vraies*... Une cause intelligible, en ce cas, ne signifie rien de plus que le fondement transcendantal, et pour nous inconnu, de la possibilité de la série sensible en général ; et l'existence de ce fondement, indépendante de toutes les conditions de cette série, et, par rapport à lui, inconditionnellement nécessaire, n'est nullement opposée à sa contingence illimitée, non plus qu'à la régression sans fin de la série des conditions empiriques[1]. »

On voit par ce dernier passage, un des plus clairs, que Kant ne fait usage du mot *cause* que pour en rejeter le sens, quand il est question de l'Inconditionné, qui doit rester selon lui sans qualification aucune quant à son rapport au monde. Ce rapport étant donc nul pour notre connaissance, il est exact de dire qu'en le pensant nous ne pensons rien qui contredise le concept opposé, phénoménal, du procès à l'infini des phénomènes, mais c'est une façon trop aisée de lever l'incompatibilité qui semble assez claire entre les deux points de vue, que de laisser indéterminé le rapport, qu'on pose entre eux nominalement, du *conditionnant* au *conditionné*. Ce vice de la prétendue solution est d'autant plus choquant que, en l'absence de toute définition de ce rapport, ses deux termes demeurent par leurs idées propres : *ce qui est sans conditions, ce qui réunit toutes les conditions,* contradictoires l'un de l'autre.

1. *Dialectique transcendantale*, chap. II, sect. 9, art. 4.

CHAPITRE V

OBSERVATIONS SUR LES ANTINOMIES ET LE PRINCIPE DE SOMMATION OU DE NOMBRE

On se demande actuellement pourquoi Kant, faisant porter la troisième et la quatrième antinomie sur des termes si abstraits, a évité les questions réelles auxquelles la métaphysique et la théologie ont toujours donné lieu et qui sont en possession de susciter les affirmations et les négations ordinaires sur la cause et les conditions du monde. L'idée de la création et la croyance en une volonté consciente, extérieure au monde et créatrice, répondent à une hypothèse qui n'aurait pas dû paraître négligeable. Kant s'est expliqué sur ce sujet, brièvement, dans une *Remarque* sur sa *thèse* de la quatrième antinomie. La « pure idée d'un être suprême » appartient, dit-il, à un autre principe de la raison qu'à celui qui consiste à s'élever du conditionné à l'Inconditionné comme à sa condition nécessaire, et qui est un argument *cosmologique*. « Il faut recourir à des concepts d'êtres contingents (pour autant qu'ils sont objets de l'entendement seulement) et de plus à un principe d'après lequel nous puissions rattacher ces êtres, à l'aide de concepts seulement, à un Être nécessaire. Tout cela ressortit à la philosophie *transcendante* dont ce n'est pas ici le lieu. »

En termes plus nets la question de l'existence de Dieu appartient à la raison pratique et non à la raison

pure. Il est vrai que Kant se dispose à la traiter, dans la partie de la *Critique* qui suit immédiatement celle dont nous nous occupons maintenant, mais ce sera alors pour combattre les arguments didactiques de l'École à l'appui de l'existence de Dieu, et pour n'accepter, d'une autre part, ce que la théologie renferme de vérité, selon lui, qu'à titre d'*idéal de la raison pure* ou *idéal transcendantal* et le définir en ces termes :

Toute la variété des choses n'est que la multitude des modes de limitation du concept de la réalité la plus haute, qui est leur commun substratum, de même que les figures sont les modes de limitation divers de l'espace sans fin. De là vient que l'objet de son idéal, qui existe dans la raison seulement, est appelé l'*Être originaire* (*Ens originarium*), et, en tant qu'il n'a rien au-dessus de lui, l'*Être suprême* (*Ens summum*), et, en tant que toute chose lui est subordonnée comme a sa condition, l'*Être des êtres* (*Ens entium*). Tout ceci cependant ne signifie point la relation objective d'une chose réelle aux autres choses, mais bien *d'une idée à des concepts* et nous laisse dans la plus parfaite ignorance touchant l'existence d'un être d'une telle supériorité superlative[1].

L'*idéal transcendantal* paraît à Kant dépasser l'idée de l'Être. Le sens qu'il donne d'ailleurs et non sans raison à l'*idéal* par opposition au *réel*, en lui reconnaissant « un certain pouvoir *pratique* (comme principe régulateur) et la valeur d'un point d'appui pour la perfection possible de certains *actes*[2] ». Nous ne nous proposons pas de discuter maintenant la critique kantienne de l'idée de Dieu. Nous ne voulons que remarquer qu'il n'y avait aucun motif logique pour que le sujet des antinomies, relatives à la causalité et à la nécessité, portât exclusivement sur l'Inconditionné, — cette abstraction souveraine dont

1. *Dialectique transcendantale*, chap. III, sect. 2. *De l'idéal transcendantal.*
2. *Ibid.*, 4e sect. *De l'idéal en général.*

l'objet ne se définit que par l'universelle négation, — et sur le procès à l'infini des phénomènes, — qui est inabordable à l'expérience et contradictoire à la loi de l'entendement, — et pour que l'inventeur du criticisme employât la vaine distinction du *transcendantal* et du *transcendant*, de la Raison et de l'entendement, à séparer deux questions de spéculation *transcendante* qui ont toujours été unies dans la pensée des hommes et pour la position des problèmes philosophiques.

Le motif qu'allègue Kant pour omettre l'idée de Dieu parmi les principes invoqués pour la conception de l'origine des phénomènes et sur lequels ont porté principalement les controverses des philosophes, c'est donc que l'idée de Dieu est *transcendante*, non *transcendantale*. Quelle définition, cependant, a-t-il donnée du *transcendantal* dans son son introduction de la *Critique de la Raison pure?* — « *J'appelle trancendantale toute connaissance qui ne porte pas tant sur les objets que sur nos concepts a priori des objets.* » — Manquait-il quelque chose à l'homme des anciens âges qui écrivait ces mots : *Dieu dit : Que la lumière soit et la lumière fut,* pour posséder un concept *a priori* de l'origine du monde ? Et Elohim était-il pour lui quelque autre chose qu'un être conscient exprimant une volonté ? Et la psychologie idéaliste a-t-elle fait autre chose que poser la conscience en fondement de l'existence parce qu'elle est la condition de la connaissance ? Mais l'idéalisme kantien, qui ne se plaît que dans l'abstrait, exige, à la cime du monde, une idée pure, et l'idée la plus pure possible est une idée négative !

Le fond de la doctrine qui préside au plan artificiel des antinomies kantiennes, dont elle prépare la solution, c'est la thèse que les phénomènes, n'étant pas des choses en soi, ne souffrent pas l'application de la catégorie de la quantité ; cette condition de l'entendement

qui exige qu'un tout réel soit un nombre déterminé et non point une série d'unités sans fin. Cette thèse, partout présente dans la dialectique, permet, comme nous l'avons vu, de mettre sur le même pied les arguments tirés de généralisations de l'expérience et l'argument unique qui les combat, qui en dénie la légitimité, et qui est le principe de contradiction. Mais, même en supposant que les phénomènes ne soient rien en soi, de telle sorte qu'on ne puisse pas les distinguer et les compter, et qu'en d'autres termes, les lois de succession et de division, d'étendue et de mouvement, ne portent que sur des imaginations sans fondement, *in re*, en admettant cela, on n'a rien fait pour infirmer le principe de contradiction : règle logique et non physique. Nous ne connaissons pas les choses autrement que sous les lois de notre entendement, et, réelles ou imaginaires et fictives qu'elles soient, ce n'est jamais qu'en nos concepts que nous en établissons l'accord ou le désaccord. C'est de nos concepts que les catégories sont les lois. Quand le mathématicien se refuse à assimiler le continu au nombre, à regarder l'*infiniment petit* (ainsi nommé du *calcul infinitésimal*) comme une *quantité déterminée*, unité fixe, par la raison que la moindre des quantités continues serait en ce cas constituée par un *nombre sans fin* de ces unités, ce qui est contradictoire, il n'importe nullement que les parties du continu représentent pour lui des objets réels ou des idées mathématiques pures ; il n'y songe point ; c'est dans le concept, qu'il répugne à admettre la contradiction ; et c'est, quand il pense à des choses de l'espace et du temps (qu'il regarde ordinairement comme des choses en soi), c'est alors qu'il peut arriver qu'il les croie à la fois indéfinies, sans terme possible, comme la série des nombres conceptuels, et constituant, prises ensemble, le tout déterminé qui est l'univers.

Les grands philosophes dogmatiques de l'infini ont senti qu'il fallait, pour la thèse de l'infinité du monde, considérer le tout comme réellement indivisible, et les modes phénoménaux, qui représentant des êtres divisés dans l'espace et dans le temps, comme n'étant séparés de leur substance que par notre imagination. Telle est la théorie de Spinoza, qui, mieux qu'aucun autre, s'est expliqué sur la nécessité logique de soustraire les phénomènes à l'application de la loi de numération, et dont l'objet essentiel était de justifier ainsi la doctrine de l'unité universelle et de la solidarité absolue [1]. On peut prouver par la correspondance de Leibniz [2] que sa solution du problème *logique* de l'infini était la même que celle de Spinoza quoique l'exposition en fût gênée chez lui par le respect de la théologie orthodoxe. Elle est, au fond, une sorte d'absorption, si l'on peut ainsi parler, de l'infini numérique, irréalisable, par l'*unum totum* où rien n'est plus sujet au nombre. Des panthéistes plus hardis, et Giordano Bruno principalement, avaient déjà professé l'identité mystique du point avec l'immensité et de l'instant avec l'éternité, la rencontre de l'infiniment petit et de l'infiniment grand, dans l'unité où les nombres s'abîment. Le commun des infinitistes, aujourd'hui si nombreux en philosophie et ailleurs, ne se rend pas compte de l'impossibilité de *vraiment* concevoir que des êtres soient présents dans l'espace sans bornes, en des nombres qui n'auraient pas plus de limites que l'idée de nombre n'en a dans notre esprit, et que cependant ils soient là, donnés simultanément, de manière à former un ensemble déterminé, sans pour cela former un nombre déterminé. Mais les penseurs

1. *Opera posthuma, Epist.* XXIX (à Louis Meyer) et *Éthique*, I, sch., p. xv.

2. Particulièrement dans une polémique réglée entre Leibniz et J. Bernouilli, son disciple, et dans les lettres de Leibniz au P. Des Bosses.

rationnels, conséquents dans leurs vues, ont compris qu'ils ne pouvaient se représenter un monde phénoménal sous une telle condition que comme un système d'apparences, et d'illusions, nous sommes forcés de le dire, puisque on appelle illusion une apparence à laquelle manque un fondement de réalité. Du nombre de ces penseurs est Kant en dépit de lui-même, lui qui a pourtant attaché beaucoup d'importance à passer pour un *réaliste empirique*, en même temps que pour un *idéaliste transcendantal.*

L'opposition de ces termes est, sous le voile favorable des mots, le résumé de la contradiction fondamentale sur laquelle roule toute sa *Critique de la Raison pure*. Nous nous demandions, au début de cette étude, si l'on avait jamais assez remarqué, — en France du moins, que nous sachions, — que les deux premières antinomies consistaient à mettre en balance la valeur probante d'une application directe du principe de contradiction et celle des arguments, qu'on les dise ou non fondés sur l'expérience, et qui le contredisent.

Nous avons ensuite constaté que les troisième et quatrième antinomies, quoique moins simples d'argumentation et embarrassées de l'idée mal éclaircie de la *nécessité*, font encore valoir des raisons qu'infirmerait, comme dans les premières, le principe de contradiction, s'il était reconnu. Nous avons enfin montré comment Kant, donnant ce qu'il appelle la *solution* des antinomies de la *totalité*, de la *composition*, de la *causalité* et de la *nécessité*, prétend échapper à la force de ce principe (qu'il a continuellement violé dans le cours de sa dialectique), sous le prétexte que les phénomènes, n'étant que nos représentations, n'étant donc *rien en soi*, n'obéissent pas à la loi qui exige qu'un *tout donné* soit en même temps un *nombre déterminé*, loi analytiquement liée au principe de contradiction.

Notre conclusion a été que la violation du principe de contradiction s'explique, dans ce cas, par la doctrine de l'identité universelle et de la vanité des distinctions et des individualités apparentes dans le monde, mais ne se justifie point, même alors que cette doctrine absolument contraire à l'expérience serait fondée *in re*, attendu que la contradiction réside proprement dans le concept (le concept du tout qui n'est pas un tout), avant que nous sachions ce qu'il en est des choses, dont les rapports ne sont vérifiables que dans l'ordre de nos concepts.

On s'étonnerait d'avoir à faire à Kant, idéaliste, une objection si simple et si topique, *ad hominem*, si l'on n'avait pas déjà reconnu chez lui un penseur aussi affranchi de la superstition, si c'en est une, du principe de contradiction, que devait l'être plus tard et s'en vanter Hegel. Kant, il est vrai, laissa à Hegel cette découverte à faire, que la contradiction est partout dans le monde et que l'esprit ne saurait faire un pas sans tomber sur des antinomies, mais Kant avait préparé la proposition fondamentale de cette sophistique énorme. Suivant Hegel, l'application des catégories à la connaissance du monde est inévitable pour l'entendement ; c'est elle qui conduit à des contradictions, auxquelles pourtant l'entendement est rebelle ; il faut, pour les résoudre, imaginer une faculté suprême qui dispense le philosophe d'obéir à l'entendement et qu'on peut appeler par excellence la Raison. L'opposition d'une prétendue raison à l'entendement appartient à Kant. Ce n'est pas précisément de l'*application* des catégories que Kant fait sortir ses antinomies, mais bien de l'opposition que des inductions, faussement tirées du principe de causalité selon l'expérience, lui permettent d'établir contre de formels jugements catégoriques. Enfin Kant résout les contradictions en les faisant porter sur un monde de phénomènes *qui n'existent pas en soi*, et Hegel

reproche à Kant très spirituellement, d'avoir cru que ce serait faire honte au vrai monde que de lui imputer en propre les contradictions[1]. Au fond, la différence des deux doctrines tient essentiellement à ce que Kant laissait sans solution la question du rapport de l'Être en soi au monde phénoménal, et posait l'Inconditionné comme inconnaissable, tandis que Hegel s'est figuré le monde réel comme une sorte d'émanation logique de l'Inconditionné défini comme l'*Idée identique à l'Être* et revêtant, par des affirmations et des négations progressives, toutes les formes de l'existence. Mais c'est de la méthode de Kant que ce système est né.

1. V. la *Logique de Hegel*, traduction de Véra, art. XLVII, et la *Remarque* de Hegel à la suite de cet article.

CHAPITRE VI

LES DISCIPLES DE KANT ET LE PRINCIPE DE CONTRADICTION

En somme, l'examen des antinomies kantiennes, de la nature des arguments invoqués dans leurs thèses et leurs antithèses, et de la doctrine qui se donne pour l'explication et pour la *solution* des contradictions qu'elles posent, a pu nous convaincre que l'auteur de la critique de la raison a constamment regardé deux points, il faudra dire de foi, si on ne veut pas les appeler dogmatiques, comme placés au-dessus de la critique, puisque on n'a pu en avancer les propositions que par des *jugements a priori* qui ont le pouvoir d'invoquer l'assentiment universel : l'un est l'existence de l'inconnaissable inconditionné, l'autre, le procès à l'infini des phénomènes, soit dans leur composition actuelle, soit dans leur multitude en la vue rétrocessive du temps. Le premier est contraire au principe de l'entendement d'après lequel il n'y a d'intelligible (même dans les objets de l'intuition sensible) que des relations ; le second est directement opposé au principe de contradiction ; et ils sont logiquement incompatibles entre eux, attendu que l'Inconditionné, d'une part, et, de l'autre, la série infinie de termes qui compose le monde phénoménal sont séparés, alors même que l'inconnaissable existerait, par un intervalle logiquement infranchissable.

Descendons maintenant au fond de cette doctrine, cherchons à en faire ressortir la vue la plus générale

qui puisse concorder avec les thèses métaphysiques appelées par Kant transcendantales. Nous avons, pour nos données, le monde des conditions et de l'enchaînement nécessaire universel des phénomènes, et, au-dessus de ce monde, l'Inconditionné dont toutes les conditions dépendent par définition et par hypothèse. Le mode de dépendance est inconnu, mais, quelle qu'elle soit, la descendance de ce qui est en soi à ce qui n'est pas en soi ne peut être que ce que les religions et les philosophies de l'Absolu ont entendu par *la chute* : la chute de l'Un dans l'Être ou celle de l'Être dans la Vie, selon le degré de raffinement des théories, ou, en termes différents, de la *Volonté* dans le *Vouloir vivre,* règne de cette causalité qui est la matière, selon Schopenhauer. La pensée de Kant doit, au fond, appartenir au même ordre de conceptions, par raison métaphysique d'abord, comme nous venons de l'indiquer, puis moralement, ainsi que cela résulte de la théorie kantienne du libre arbitre dont le principe est rapporté au noumène, hors du monde phénoménal. C'est la thèse de la doctrine de la *Religion dans les limites de la raison,* où l'origine du mal est regardée comme nécessairement antérieure à l'ordre des choses contingentes, par conséquent de la sensibilité et des passions, et, en un mot, hors du temps : « Il y a contradiction, dit Kant, en cet ouvrage[1], à chercher l'origine *dans le temps* du caractère moral de l'humanité, *considéré comme contingent,* attendu que ce caractère est le principe de l'*exercice* de la liberté, et que ce principe, de même que tout principe déterminant du libre arbitre en général, doit, de toute nécessité, être cherché dans les représentations rationnelles ». Kant a souligné le mot *exercice,* pour bien marquer la distinction du principe et de l'exercice. Nous en souli-

1. Traduction de J. Trullard, chap. IV, p. 48.

gnons d'autres parce qu'ils nous montrent que l'origine du mal, selon Kant, n'aurait pu être un fait humain que s'il avait jamais existé une humanité hors du temps et des contingences.

Les trois principaux philosophes, qui ont passé pour disciples de Kant, s'écartèrent de lui : 1° par la méthode, en substituant le franc dogmatisme au criticisme, en faisant un seul corps de la *transcendance* et du *transcendantalisme* ; 2° par la détermination de l'indéterminé (ou Inconditionné), de diverses manières : en partant d'un *moi* absolu, universel, ou bien d'une substance, identité fondamentale des différents, ou d'une substance encore, toute idéalisée cette fois, être du non-être, dans le cours éternel de son procès logique ; 3° par la substitution du progrès à la déchéance dans l'origine de la vie de la sensibilité et des passions ; 4° par l'abandon de cette opposition rigoureuse des phénomènes à l'être en soi qui tendait, malgré les déclarations de Kant touchant leur réalité empirique, à les présenter comme de pures apparences.

A l'exception du premier de ces quatre points, puisqu'il n'a pas moins que Fichte, Schelling ou Hegel substitué le dogmatisme au criticisme, Schopenhauer a été le vrai continuateur de Kant, l'interprète de ses idées contre les prétendus disciples qu'il a poursuivi de ses sarcasmes. Même sur ce premier point, on peut dire qu'il s'est éloigné d'eux et rapproché de Kant, ou de ses tendances, en gardant les conclusions de la critique contre l'ancienne métaphysique, tandis qu'ils revenaient aux errements d'une philosophie qui donne le nom de Dieu à certaine essence universelle, siège unique de l'être et de l'action dans les phénomènes. Leurs doctrines ne différaient de celles des théologiens panthéistes qu'en ce qu'elles refusaient à Dieu la personnalité, ce qui évite, il est vrai, des contradictions,

mais n'explique pas mieux le désordre de la création.

Sur le second point, Schopenhauer, s'arrêtant à l'idée de *Volonté* comme origine des phénomènes, au lieu de l'idée de substance évolutive qui est, sous différentes qualifications, celle des trois grands disciples, se rapprochait le plus possible du point de vue moral de Kant, et ne séparait pas le concept de l'Être en soi de celui de l'être rationnel moral avant que la sensibilité et les passions eussent commencé les séries causales du monde phénoménal. Le *Vouloir* vivre est l'espèce de Verbe émanant de cette génération du Fils consubstantiel de l'Absolu. Schopenhauer n'attribue au Père la conscience (non plus d'ailleurs que Kant ne l'attribue à l'Inconditionné), et toutefois il regarde le fait de la déchéance comme un acte de liberté, qui méritait punition et sur lequel il serait possible à l'être déchu de revenir : mystère étrange. Kant n'était pas allé si loin, mais n'avait-il pas ouvert la voie au mystère ?

Cette liberté de l'être nouménal, de l'être en soi, hors du temps, cette liberté qui est, selon Kant, notre propre liberté, dans le temps, dans l'ordre quoique nécessaire, inviolable, des phénomènes, est manifestement un pont jeté entre l'Inconditionné et les séries des conditions. S'il y a communication, il a dû y avoir un chemin pour descendre et il peut y en avoir un pour remonter. Kant a pu ne pas trouver à propos d'entrer en de telles questions, mais il n'a pu ignorer qu'elles se posent à qui en accepte les prémisses. Schopenhauer se les est posées et en a tiré parti. En réfutant les théories morales de Kant et sa doctrine du libre arbitre, il n'a voulu considérer la liberté que dans l'ordre phénoménal, et évitant en cela la contradiction où Kant est tombé, il en a regardé l'exercice, dans cet ordre, comme incompatible avec l'enchaînement invariable des phénomènes, loi que Kant lui-même a toujours reconnue. La liberté,

dans l'ordre des idées de Schopenhauer, ne pourrait appartenir à l'humanité qu'en son unité restituée. Mais l'unité fatalement rompue aujourd'hui, en ce règne de la causalité et de ses apparences où nous sommes plongés, est refusée aux individus qui sont des formes illusoires ; et c'est au mystérieux principe de la Volonté avant la vie qu'il faut remonter pour trouver la possibilité de l'acte libérateur.

Sur la question du progrès de l'humanité, dans l'ordre des sociétés humaines, sur l'opinion qu'il convient de s'en faire, le jugement de Kant est généralement incompris. On se laisse tromper par les théories de ses disciples optimistes, qui ont cru, avec leur siècle, à une loi de progrès naturel et nécessaire, mais surtout par sa propre conception idéale de la paix perpétuelle, de l'alliance juridique des nations, et de ce qu'il a nommé le *règne des fins*. Une lecture attentive de ses livres de morale montre cependant qu'il n'a pas regardé la nature passionnelle de l'homme comme capable de se plier à l'obéissance de l'impératif catégorique, c'est-à dire apte à pratiquer sa doctrine morale, et, d'une autre part, il subordonnait à cette pratique le progrès social et le juste moyen d'en atteindre les fins. Dans sa *Critique du jugement téléologique,* il a porté sur le caractère humain un jugement aussi dur, quoique plus froidement énoncé, que le pessimiste Schopenhauer ; il nous a fait un devoir d'espérer le progrès, parce que la croyance à la possibilité de l'obtenir est une condition pour l'atteindre. Ce n'est certainement pas là l'opinion de celui qui le tiendrait pour nécessaire ; et enfin il a si peu compté sur les forces morales de l'homme pour atteindre une ère de paix qu'il a envisagé l'hypothèse où la *Nature* aurait prédisposé certaines conditions pour la rendre un jour nécessaire sans compter pour cela sur la bonne volonté des hommes. On recon-

naît là les tergiversations du moraliste dont l'esprit est suspendu entre les sentiments dominants de son époque et d'autres conclusions, qui seraient mieux justifiées par sa philosophie.

Arrivons à la dernière des différences que nous avons relevées entre la doctrine de Kant et celles de ses trois illustres disciples, avant Schopenhauer. C'est la différence du point de vue du monde phénoménal comme représentation pure, en opposition avec l'être en soi, et du point de vue de ce monde en tant que développement normal du principe suprême des choses. Et c'est aussi la question si disputée de l'*idéalisme de Kant,* de la nature ou de la sincérité de cet idéalisme, ou de la raison que Kant a pu avoir pour le distinguer à tout prix de la doctrine qui met en doute l'existence réelle des êtres extérieurs. La question se rattache étroitement à notre sujet, c'est-à-dire à l'étude des contradictions systématiques de Kant, que nous avons reconnues dans ses antinomies et dont nous allons retrouver ici la conséquence.

Nous disons : *des contradictions* ; il y en a, en effet, trois étages, pour ainsi dire, superposés dans cette doctrine qui se nomme *critique,* et qui est si éminemment dogmatique en ses principes. La première réside dans les propositions mêmes qui sont données pour antinomiques, où nous avons fait voir, dans le plus grand détail, comment le principe de contradiction est tantôt invoqué pour preuve de ses propres assertions et tantôt indifféremment employé pour établir ses thèses ou violé pour les réfuter. Il se trouve ainsi mis au rang des arguments quelconques qui entrent en lice contre d'autres à armes égales.

Le second étage de la contradiction est la suite de la théorie que Kant appelle la solution des antinomies. Après avoir affirmé que les phénomènes ne sont rien

en soi, et conclu, d'une part, que le monde n'est ni fini ni infini, d'autre part, que la liberté peut se concilier avec la donnée du monde en tant que série sans commencement de phénomènes universellement enchaînés, et la nécessité de l'Inconditionné avec l'ensemble des conditions déterminantes du monde, il laisse sans aucun rapport, ou lien entre eux, ces deux termes extrêmes de l'existence. Il laisse par conséquent ces deux termes dans l'état d'opposition absolue et d'incompatibilité qui résulte de ce que leurs idées, en elles-mêmes, sont contradictoires : l'un la toute affirmation, l'autre la toute négation des phénomènes.

Le troisième étage de la contradiction résulte du refus que fait Kant de se soumettre au sacrifice du monde phénoménal après l'avoir accompli de ses mains : « La simple conscience, mais empiriquement déterminée de ma propre existence, prouve l'existence hors de moi des objets de l'espace. » Par ce *théorème,* — c'est le nom qu'il lui donna pour frapper l'attention, dans la seconde édition de la *Critique de la Raison pure,* Kant affirma, au profit de l'intuition sensible, son principe de n'accepter que l'intuition pour preuve de l'existence réelle des objets. Mais ce fut de sa part une grande équivoque, comme nous le montrerons tout à l'heure, et une contradiction eu égard à sa constante déclaration que tout ce qui est dans l'espace est en nous comme l'espace lui-même, lieu de nos représentations.

Schopenhauer résolut, au moins logiquement, la triple contradiction de la doctrine, en identifiant avec l'Inconditionné le monde phénoménal regardé comme l'état de déchéance de la volonté inconsciente, descendue de l'acte pur dans l'ordre de l'intellect et de la causalité.

CHAPITRE VII

LA THÈSE KANTIENNE DU MONDE EXTERNE. — L'IDÉALISME TRANSCENDANTAL DE KANT.

Prenons quelques textes entre plusieurs autres non moins significatifs et nets, parmi ceux qui, dans la *Critique de la Raison pure,* définissent la réalité de l'objet externe en tant que certifiée pour notre connaissance. Nous les emprunterons à la première édition qui nous offre sur le sujet le développement le plus complet et systématique, quoique la seconde édition renferme assez de passages équivalents. Ils nous montrent cette réalité affirmée, affirmée en quel sens ? en même temps que niée au sens du lecteur, dans les termes mêmes où elle semblait affirmée. Citons en premier lieu la formule que nous disons en être la négation. Elle énonce la doctrine indubitable de Kant, l'idéalisme transcendantal souligné par son auteur :

« *L'idéalisme transcendantal* enseigne que tous les phénomènes sont des représentations seulement, non des choses en elles-mêmes, et que l'espace et le temps sont seulement des formes sensibles de notre intuition non des déterminations ou des conditions données des objets comme en eux-mêmes. » Et encore :

« Comme l'idéaliste transcendantal considère la matière, et même sa possibilité interne, comme un phénomène seulement, qui, s'il est séparé de notre sensibilité, n'est rien, la matière consiste uniquement, pour

lui, en une classe de représentations (intuition) qu'on appelle externes, non en tant qu'elles se rapporteraient à des objets externes en eux-mêmes, mais parce qu'elles rapportent les perceptions à l'espace dans lequel chaque chose est en dehors de chaque autre, tandis que l'espace lui-même est en nous. »

Schopenhauer est excusable d'avoir pris pour un désaveu, dans la seconde édition de la *Critique,* la suppression de ces formules si absolues et si nettes, et, de la plus grande partie du chapitre où elles se trouvaient dans la première. Nous croyons que malgré ce retranchement, et malgré la fâcheuse addition d'une sophistique *réfutation de l'idéalisme* ajoutée par Kant, sa doctrine règne la même au fond, dans les deux éditions ; mais, quoi qu'il en soit, la première subsiste comme son œuvre originale et la plus cohérente.

On remarquera que la formule de l'idéalisme transcendantal donnée ci-dessus est absolue à ce point de n'admettre, dans les choses ou objets représentés extérieurement, aucune distinction entre ceux qui seraient qualifiés simplement de matériels et ceux qui présenteraient en outre les caractères individuels de la vie, ou encore de la pensée. Les inductions psychologiques invoquées pour conclure, d'après des signes, à l'existence réelle et aux qualités des êtres qui ont des similitudes avec nous, qui sont, comme nous, des animaux ou des personnes, ces inductions seraient ici sans valeur, parce qu'elles font partie des inductions et des raisonnements dont se compose la série de nos modifications internes et ne nous offrent l'apparence de nous en faire sortir que par le moyen de certains de ces phénomènes, qui sont internes comme les autres. C'est donc une doctrine solipsiste qui ressort de la formule de l'idéalisme transcendantal, et justement la même que Fichte crut comprendre dans la *Critique de la Raison pure* et qui fut le

point de départ de sa propre spéculation, pour définir l'inconnaissable être en soi posé par Kant.

Mais laissons même de côté cette interprétation si logique, et bornons-nous à rapprocher le dogme formel de Kant sur les phénomènes qui ne sont *rien en soi,* de cet autre dogme qui montre leurs existences et leurs déterminations dans le monde liées par une chaîne éternelle, indissoluble, de causes et d'effets, sous une condition unique hors du temps, qui les conditionne universellement, il deviendra vraisemblable que leurs divisions dans l'espace et dans le temps, et tout ce qui en eux ressemble à une constitution d'individualités réelles, n'est qu'apparence pure, sans aucun fondement dans la réalité. Et ceci est la conséquence que Schopenhauer a tirée.

Il s'agit de voir maintenant quelle ressource peut trouver Kant pour concilier avec l'*idéalisme transcendantal* un *réalisme empirique.* S'il n'était question que d'un jugement à porter, phénoménal comme son objet, et d'ordre pratique, il n'y aurait rien de si simple. Pyrrhon affirmait bien le phénomène et son intrinsèque certitude, pendant qu'il se manifeste sous n'importe quelle forme de pensée, sans avoir besoin de décider lesquels de ses contemporains avaient raison, de ceux qui prétendaient que *tout est un,* ou de ceux qui soutenaient qu'il n'y a que les *atomes et le vide.* Kant aurait pu se poser en *réaliste hypothétique,* c'est-à-dire admettre l'existence du monde sur le fait de sa représentation sans prétendre prouver cette existence. Il a voulu être *réaliste cosmothétique* (nous nous servons des termes commodes inventés par Hamilton) c'est-à-dire prouver que cette représentation représente effectivement *le monde* ; mais c'est là ce qui est impossible.

« L'idéaliste transcendantal peut bien être un réaliste empirique, dit Kant, un dualiste, comme on les nomme.

Il peut, en effet, admettre l'existence de la matière sans faire un pas hors de la conscience de soi, ou admettre rien de plus que la certitude des représentations dans le moi, c'est-à-dire que le *Cogito ergo sum*. Car considérant la matière et même sa possibilité interne comme un phénomène seulement... », la suite est le passage cité ci-dessus, jusqu'à ces mots : « tandis que l'espace lui-même est en nous » ; et Kant conclut que le monde est extérieur à nous, de ce qu'il nous est représenté dans l'espace, qui est en nous sans doute, mais dans lequel les choses sont représentées avec le caractère de l'extériorité.

Il reproduit un peu après l'argument en ces termes : « Je suis conscient de mes représentations ; elles existent donc aussi bien que moi qui les ai. Les objets externes (les corps) ne sont que des phénomènes, rien d'autre par conséquent qu'une classe de mes représentations, les objets desquelles ne sont quelque chose que par leur moyen, et hors d'elles ne sont rien. Les objets externes existent donc au même titre que moi-même, sur le témoignage immédiat de ma conscience, avec cette différence seulement que la représentation de moi comme sujet pensant est rapportée au sens interne seulement, tandis que les représentations qui désignent des choses étendues sont en outre rapportées au sens externe. Je n'ai pas besoin d'une meilleure garantie quand il s'agit de la réalité des objets externes que par rapport à celle de l'objet de mon sens intérieur (de mes pensées). Elles ne sont, l'une comme l'autre, que des représentations, la perception immédiate desquelles (la conscience) est en même temps une suffisante preuve de leur réalité. »

On voit que Kant donne pour une démonstration de la réalité externe la raison même que la psychologie idéaliste emploie ordinairement pour prouver qu'une

telle démonstration est impossible. Mais citons encore d'autres textes à l'appui, à l'exemple de Kant lui-même, qui ne se lasse pas de les multiplier et de se répéter : « L'espace, il est vrai, avec tous ses phénomènes comme représentations, existe en moi seulement ; mais le réel ou la matière de tous les objets de l'intuition est néanmoins donné dans cet espace indépendamment de toute fiction ou imagination. Bien plus il est impossible que, *dans cet espace*, quelque chose *hors de nous* (dans le sens transcendantal) puisse être donné, puisque l'espace lui-même n'est rien hors de notre sensibilité[1]. L'idéaliste le plus rigoureux ne peut donc exiger que l'on prouve que l'objet, à part de nous, (dans sa signification vraie) correspond à notre perception. Car en admettant qu'il y eût de tels objets, ils ne pourraient jamais être représentés et vus comme hors de nous, attendu qu'une

1. *L'espace lui-même n'est rien hors de notre sensibilité* : cette formule suppose bien évidemment que c'est du moi d'un individu qu'il s'agit dans la perception des objets extérieurs, comme quand il s'agit de perception interne ; car il n'y a que l'individu qui possède la sensibilité et des représentations de forme externe. L'espace lui-même n'existerait-il donc, — quelque mode d'existence qu'on lui suppose d'ailleurs, — que tout autant qu'il est perçu *par l'individu* ? Cette conséquence absurde nous fait sentir combien la définition de l'espace de Kant, tirée de l'intuition sensible exclusivement, est incomplète. La définition de Leibniz, incomplète de son côté, en ce qu'elle néglige ce caractère de l'étendue que Kant a désigné sous le nom de forme de la sensibilité, a l'avantage d'envisager l'aspect objectif universel des relations spatiales des phénomènes : *ordo coexistentium*. Cet ordre exprime l'extériorité mutuelle des êtres. Ce n'est pas simplement la représentation de quelque chose d'extérieur *à un individu donné*, sans égard aux représentations du même genre, données simultanément à d'autres, et toutes concordantes entre elles ; c'est l'ensemble des relations de nombre, de position et de mouvements relatifs de tous les *individus possibles* de l'ordre des êtres coexistants, telles que chacun d'eux peut en obtenir la perception partielle, dans la mesure de ses facultés perceptives. Kant a perdu de vue, en ses abstractions de pur idéalisme subjectif, la notion de l'espace comme forme universelle de l'objectivité, *extériorité sensible* ajoutée à l'*altérité*, et qui la fait percevoir en des phénomènes de mesure locale et de coloration. C'est qu'aux yeux de Kant tout ce qui est divisé et sensible *n'est rien en soi*.

telle *vue* suppose l'espace, et que la réalité dans l'espace, en tant que pure représentation, n'est rien que la perception elle-même. Il s'ensuit de là que ce qui est réel dans les phénomènes externes est réel dans la perception seulement, et ne saurait être donné en aucune autre façon. » Ainsi Kant démontre à merveille que l'extériorité réelle, l'existence des objets hors de nos perceptions sont chose démontrable, et il conclut, non pas, ce qu'on pourrait attendre, que nous y croyons tous naturellement et légitimement, mais que la forme d'extériorité donnée dans la perception sensible est tout ce que l'extériorité a de réel et doit nous suffire[1].

Cette théorie n'a pas été comprise, ou plutôt il y avait deux choses à comprendre, et on n'en a saisi qu'une. Fichte et Schopenhauer ont bien compris qu'il n'y avait qu'une sérieuse négation du monde réel qui pût expliquer, chez l'auteur, ce paradoxe, qui, autrement, pourrait être pris pour une plaisanterie ; si les objets étaient réellement hors de moi, je pourrais toujours mettre leur existence en doute, parce que la perception ne peut jamais être qu'un phénomène interne ; au lieu qu'étant hors de moi dans l'espace qui est en moi, ils me sont bien réellement connus hors de moi. Mais lorsqu'on a vu Kant s'attacher, dans ses *Prolégomènes à toute métaphysique future,* et dans la seconde édition de la *Critique,* à prouver que la certitude de l'objet externe est toute pareille à celle de l'objet du sens interne d'après l'expérience, on a cessé de comprendre. Pouvait-on

1. *Dialectique transcendantale*, t. II, chap. I, *Paralogismes de la psychologie pure, quatrième paralogisme, paralogisme de l'idéalité par rapport aux relations externes* (1re édition). — L'énoncé de ce *paralogisme*, selon Kant, est cette proposition : *que l'existence de tous les objets du sens externe est douteuse, n'est point perçue immédiatement, et ne peut qu'être inférée comme la cause de perceptions données*; et c'est cette proposition, cette thèse de l'*idéalisme* qu'il appelle *empirique*, qu'il entend réfuter, tandis que l'*idéalisme transcendantal* qui est le sien, est aussi, selon ses termes, un *réalisme empirique*.

soupçonner le génie logique de Kant d'être tombé dans le sophisme *ab ignoratione elenchi* en confondant deux thèses aussi différentes et même opposées que le sont, celle qui donne au terme équivoque : *extérieur,* le simple sens de l'extériorité spatiale, forme de la représentation externe, et celle qui pose l'existence en soi et pour soi de l'externe réel, distinct, individuel, de l'objet représenté sous cette forme commune de perception mutuelle des êtres sensibles? On a donc pu croire que Kant avait recouru à ce sophisme pour déguiser au public sa véritable opinion. Il n'était coupable que de faiblesse, en renonçant à la mettre mieux en lumière. Elle consistait, en effet, non pas à croire précisément que *la réalité du monde extérieur est aussi certaine que celle de la conscience,* mais bien que *la réalité de la conscience est aussi peu certaine que celle du monde extérieur.* C'est ce que Schopenhauer aurait dû comprendre et qui est bien le sens de ce passage des *Prolégomènes* :

« Cela empiriquement hors de moi, qui est perçu dans l'espace, et comme l'espace avec tous les phénomènes qu'il contient appartient aux représentations dont la liaison, suivant les lois expérimentales, ne prouve pas moins leur vérité objective que la liaison des phénomènes du sens intime ne prouve la réalité de mon âme (comme objet du sens intime), je suis aussi conscient par l'expérience externe de la réalité des corps comme phénomènes extérieurs dans l'espace, que je le suis, par le moyen de l'expérience interne, de l'existence de mon âme dans le temps, que je ne connais également que comme objet du sens intime par des phénomènes qui constituent un état interne, et dont l'être en soi qui sert de base à ces phénomènes m'est inconnu[1]. »

Kant ne distingue pas, en ce raisonnement, entre la

1. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, § 49 (trad. Tissot).

conscience ou pensée du moi comme objet de soi, dans une suite de phénomènes liés dans le temps, et la substance ou *en soi* de l'âme, n'importe comment conclue de ce moi empirique. Or cette dernière est contestée, elle l'a été dès l'origine de la thèse du *Cogito* cartésien, et Kant profite de ce que l'existence de cette âme, qu'il appelle inconnue, ne peut être prouvée, pour assimiler à la connaissance que nous en avons dans le temps, celle que la perception nous donne des objets dans l'espace. La comparaison n'est pas admissible, parce que les perceptions d'objets dans l'espace sont indirectes, ont lieu par l'entremise de perceptions du sens intime, et ces dernières constituent, par la fonction des phénomènes rapportés, dans le temps, à une conscience unique, un *être en soi* quant à son sentiment propre, indépendant de la question de savoir si l'identité constante et la pérennité lui sont assurées, et dont l'existence est une condition de possibilité de la perception d'objets externes, sans qu'il y ait réciprocité. Mais Kant, admettant *a priori* que les phénomènes ne sont rien en soi ne voit pas pourquoi ceux du sens intime auraient une existence plus assurée pour nous que ceux du sens externe. Il donne a cette opinion une tournure plus conforme au sentiment commun, en disant que ceux-ci ne sont pas moins certainement perçus que ceux-là ; et il a l'avantage de rester dans les termes de son principe de l'expérience comme offrant seul, et grâce à l'intuition sensible, le moyen de constater la réalité des objets. Cette constatation n'est jamais que relative à l'expérience dans son accord avec elle-même, attendu qu'elle ne saurait se dépasser pour en atteindre une autre.

La démonstration *in forma* (dans la seconde édition de la *Critique*) du *théorème* : « La simple conscience, mais empiriquement déterminée de ma propre existence, prouve l'existence des objets dans l'espace hors de

moi », met encore mieux en évidence que ne fait l'explication donnée dans les *Prolégomènes,* le parti que Kant essaie de tirer de la doctrine de la substance, être identique et permanent, pour résoudre à son gré un problème qui en est tout à fait indépendant : celui de la relation à définir entre la conscience temporelle et ses représentations selon qu'elles se rapportent à cette conscience directement, immédiatement, ou qui, par son entremise, se rapportent à des objets dans l'espace qui lui sont *extérieurs,* c'est-à-dire *étrangers.* Mais ici (dans le théorème de la seconde édition) le jeu de la dialectique est renversé. Tout à l'heure (dans les *Prolégomènes* l'idée de la substance de l'âme était invoquée pour servir à prouver que l'existence des objets extérieurs n'était pas moins certaine que celle de cette substance, laquelle n'est nullement certaine. Maintenant, au contraire, la nécessité de l'existence d'une substance, mais extérieure, cette fois, à toutes nos représentations, et à titre de *quelque chose de permanent,* va être réclamée pour que la conscience empirique de ces représentations dans le temps soit possible. C'est le philosophe de l'Absolu qui fait descendre un noumène inattendu de la région de la Raison pour établir la matérielle extériorité dans le monde phénoménal où toutes choses, âmes et corps, semblaient vouées au sort commun des choses qui ne sont qu'apparentes :

« Je suis conscient de ma propre existence comme déterminée dans le temps, et toute détermination dans le temps présuppose quelque chose de *permanent* dans la perception. Toutefois ce *permanent* ne peut être une intuition en moi parce que toutes les causes qui déterminent mon existence, autant qu'elles peuvent se trouver en moi, sont des représentations, et, comme telles, requièrent elles-mêmes quelque chose de permanent qui diffère d'elles et relativement à

quoi leur changement, et, par conséquent, mon existence durant le temps où elles changent puissent être déterminés. La perception de ce permanent n'est donc possible que par le moyen d'une chose *en dehors* de moi et non de la pure *représentation* d'une chose hors de moi ; et la détermination de mon existence dans le temps n'est ainsi possible que par l'existence de choses réelles que je perçois hors de moi. Comme la conscience dans le temps est nécessairement liée à la conscience de la possibilité de cette détermination du temps, elle est nécessairement liée aussi à l'existence de choses hors de moi en tant que condition de la détermination du temps. En d'autres termes, la conscience de ma propre existence est en même temps une conscience immédiate de la connaissance des autres choses[1]. »

Ce *permanent* n'est rien de moins que *la matière* ; nous en sommes informés dans l'un des scolies qui suivent le théorème et cet éclaircissement était fort nécessaire :

« Non seulement nous sommes incapables de percevoir aucune détermination du temps, si ce n'est au moyen d'un changement dans les relations externes (mouvement) par rapport à ce qui est permanent dans l'espace (au mouvement du soleil, par exemple, comparativement aux objets terrestres) mais nous n'avons réellement rien de permanent à quoi nous puissions rapporter le concept d'une substance en tant qu'intuitif, excepté *la matière,* et encore cette permanence n'est-elle pas dérivée de l'expérience externe, mais supposée *a priori* comme condition nécessaire de toute détermination du temps et, par conséquent, aussi pour la détermination du sens interne relativement à notre propre

1. *Critique de la Raison pure*, 2e édition, *logique transcendantale*, chap. II sect. 3, *Réfutation de l'idéalisme.*

existence au moyen de celle des choses externes. La conscience de moi-même dans la représentation *ego* n'est pas une intuition, mais une représentation tout *intellectuelle* de la spontanéité d'un sujet pensant. Cet *ego* ne renferme pas le moindre prédicat tiré de l'intuition, qui, en tant que *permanent*, puisse servir de corrélatif à la détermination du temps dans le sens interne, comme fait l'*impénétrabilité*, par exemple, pour la matière en tant qu'intuition *empirique*. »

Il n'y a qu'un mot à dire, et fort simple, pour la réfutation du théorème et de la note explicative ; c'est que tout ce qu'observe Kant est parfaitement exact, à cela près qu'il faut entendre que le *permanent* dont l'idée est nécessaire pour la perception corrélative des changements, tant internes qu'externes, n'est pas moins indispensable en qualité de représentation externe et sensible que comme unité de conscience dans la succession des pensées, c'est le permanent relatif dont l'identité et la durée, pendant que d'autres choses changent, est un suffisant fondement, tant d'intuition que de raison, pour toutes les déterminations que comportent les fonctions de la vie et de la pensée. Et la notion de ce vrai permanent ne ressemble en rien à l'abstraction de la substance matérielle (non plus qu'à la spirituelle d'ailleurs) et les représentations que nous en avons ne possèdent pas le privilège d'une réalité externe démontrable pour leurs objets, encore moins lorsque Kant la réclame, non pour eux, mais pour un *être de raison pure* qu'il leur substitue.

Le raisonnement de Kant est d'ailleurs si faible et si obscur pour dénier aux représentations la puissance de se produire avec toutes les relations nécessaires aux deux développements corrélatifs et parallèles, l'un de la vie consciente du moi en ses affections changeantes, l'autre des apparences et des modifications

des objets qui lui sont offerts sous les formes sensibles, spatiales, qu'on s'explique sans peine que Schopenhauer ait vu dans cette nouvelle théorie de la perception, affichée par Kant avec un certain appareil démonstratif également tout nouveau, une palinodie de l'auteur qui retirait, pour lui faire place, cette *Critique du paralogisme de l'idéalité* qu'on n'avait pu comprendre que comme un idéalisme négateur de l'existence réelle du monde extérieur. Le *réalisme empirique* dont Kant réclamait pour lui le titre, en cette *critique,* et qui pouvait, en effet, convenir à la reconnaissance pratique des phénomènes du monde *qui n'existe pas en soi,* devenait ainsi un réalisme dogmatique et un vrai *matérialisme,* opposé à l'*immatérialisme* de Berkeley, avec plus juste raison cette fois.

Ce n'est qu'arbitrairement, sans justification possible, que Kant objecte à l'idéalisme l'impossibilité que le permanent soit donné dans les représentations et accompagné d'intuition d'objets sensiblement identiques ou uniformes. Les conditions externes de l'existence de la personne, en ses relations actuelles, sont représentées à la conscience sans qu'elle ait besoin de leur donner un noumène absolu pour siège. L'objection de Kant est donc tirée de la doctrine de la substance et des noumènes et non d'une analyse impartiale des faits de conscience.

En résumé, l'idéalisme de Kant se trouvant positivement contredit, mais non pas expressément retiré, comme il l'eût été par un abandon déclaré des formules hardies par lesquelles, dans la première édition de la *Critique de la Raison pure,* il l'avait expliqué en le qualifiant de *transcendantal,* nous regardons comme probable que cet idéalisme représente la réelle pensée dominante de l'ouvrage, celle que Fichte a comprise et dont il a fait sortir le système du *Moi* absolu et du non-

moi, ses émanations et ses objets qu'il détache de lui et qui tendent à rentrer à lui comme ses identiques. C'est aussi celle qu'a comprise Schopenhauer, plus négative encore de la réalité du monde phénoménal en tant qu'Être en soi, mais non pas de la Nature, être vivant et souffrant. On peut dire que le plus frappant caractère de l'idéalisme de Kant, et de celui de Fichte, à un moindre degré, dans le cercle d'abstractions où ils se meuvent, est leur ignorance voulue de la nature. C'était aussi le vice du système de Berkeley, qui, niant avant eux et par de solides raisons la réalité de la matière des mathématiciens et des physiciens, ne la remplaçait pas par la matière de la vie et remettait à Dieu la création des objets idéaux des perceptions des esprits. Au moins Berkeley n'a-t-il pas comme Kant, — qui lui reprochait d'avoir « regardé l'espace, avec toutes les choses dont il est la condition inséparable, comme quelque chose d'impossible en soi, et, par conséquent aussi les choses dans l'espace comme de pures imaginations[1] », — n'a-t-il pas, disons-nous, pensé que le monde phénoménal n'était rien en soi ; car ce monde renferme les esprits et les idées sensibles par lesquelles Dieu leur communique les connaissances, et les idées ne sont pas, pour les esprits, des imaginations, mais des objets réels, Kant appelle cet idéalisme

1. « *L'idéalisme dogmatique*, ajoute Kant, est inévitable quand on prend, l'espace pour une propriété des choses en soi, car alors l'espace est avec tout ce dont il est la condition un non-être. Nous avons ruiné le fondement de cet idéalisme dans notre esthétique transcendantale. » Ce passage fait partie de la *Réfutation de l'idéalisme* (2e éd. de la *Critique de la Raison pure*) rapportée ci-dessus. Il est étrange que Kant ait cru que Berkeley regardait l'espace comme une propriété des choses en soi. On ne voit non plus pourquoi une *propriété des choses en soi* serait un non-être, plutôt que n'est un non-être, pour Kant, l'espace formé de la sensibilité chez les êtres doués de facultés perceptives. Mais les jugements de Kant sur les opinions de ses devanciers sont ordinairement peu approfondis, sommaires et entachés de préventions.

dogmatique. En quoi le sien, qu'il appelle *transcendantal* est-il moins dogmatique.

Un idéalisme dont le principal caractère, comme dans la doctrine de Kant, est d'ignorer la nature en soi, d'en nier en ce sens la réalité, est essentiellement opposé à l'idéalisme de Leibniz qui atteignit la conséquence dernière de la méthode cartésienne, et qui seul nous apprit à voir dans le monde phénoménal un monde de substances, véritables être en soi définis par des relations et des concepts, et non point un système d'apparences liées dont l'explication et l'origine plongent dans l'Absolu. Le système universel des réels êtres intelligibles, non des inconnaissables noumènes, est constitué, pour notre connaissance, par les attributs, qualités et relations, rapportés tous à la conscience en tous ses degrés possibles de lucidité et d'étendue. L'étage inférieur de ces êtres compose, en qualité de substances élémentaires, les substances matérielles accessibles à nos sens, et produit ou accompagne, en s'élevant de degré en degré, toutes les formes de vie. Le leibnitianisme a décrit les traits généraux de ce système. La critique de Kant n'en a ni réfuté ni remplacé ni invalidé, sur aucun point fondamental de métaphysique ou de psychologie, la conception admirable, la seule qui demeure debout entre toutes les hypothèses ontologiques des âges passés. Mais le faux idéalisme kantien a longtemps éloigné les esprits de l'idéalisme vrai, qui nous découvre la nature du monde en même temps qu'il nous enseigne la méthode unique de conciliation entre le caractère mental de toute connaissance possible, objective ou subjective, et la réalité en soi de l'ordre des phénomènes.

CHAPITRE VIII

L'IDÉAL DE LA RAISON PURE ET L'IDÉE DE L'ÊTRE SUPRÊME

La personnalité humaine ressort du chapitre des *paralogismes de la psychologie,* comme inapplicable à un sujet en soi, hors de l'entendement, et sans fondement réel qu'on puisse affirmer dans le monde phénoménal. La personnalité divine va ressortir du chapitre de l'*Idéal de la Raison pure* comme ne possédant pas un titre rationnel capable de justifier l'affirmation qui s'y rapporte comme à un *sujet* qui serait pour nous l'*objet* d'une connaissance réelle. Les thèses fondamentales du théisme sont toutes atteintes de cette infirmité radicale. Il s'agit de rechercher l'attitude qui convient à la raison convaincue de cette impuissance. Sera-ce l'attitude du croyant? Mais comment définir celle d'un croyant qui penserait, lui, ne pouvoir définir comme objet réel l'objet de sa croyance? Question ardue, qui nous poursuivra dans notre examen de la portée des *postulats de la Raison pratique.*

Voyons d'abord ce qu'il faudrait entendre par la personnalité idéale. « L'humanité en tant qu'idéal, dans sa perfection complète, n'implique pas seulement toutes les qualités essentielles qui appartiennent à la nature humaine et constituent le concept que nous en avons, agrandies jusqu'à un parfait accord avec les plus hautes vues qui représentent pour nous cette humanité parfaite ; elle comprend de plus ce qui, outre ce concept,

est requis pour la complète détermination de l'idée. Car, de tous les prédicats contradictoires, il n'y en a qu'un qui convienne à l'idée de l'homme parfait. Ce qui pour nous est un idéal était, dans le langage de Platon, l'*Idée d'un esprit divin,* un objet individuel, présent dans sa pure intuition, le plus parfait de tous les les genres d'être possibles et l'archétype de toutes les copies phénoménales. » Mais Kant ne l'entend pas ainsi. « La raison humaine, dit-il, ne contient pas seulement des idées, mais bien aussi des idéaux, qui, pour n'avoir pas, comme ceux de Platon, un pouvoir créateur, possèdent un certain pouvoir *pratique* (en qualité de principes régulateurs), et posent le fondement d'une possibilité de perfection de certaines actions. »

Nous n'avons pas besoin de suivre Kant dans l'explication d'une thèse familière à tous dont on use et abuse dans les questions de devoir. En principe elle refuse à l'idéal la *réalité objective* et même elle détourne l'*homme pratique* de chercher à la *réaliser dans le phénomène,* dont il sert seulement, c'est Kant qui le dit, à *mesurer* l'*imperfection inévitable.* Les adversaires de la morale kantienne, qui ont jugé avec sévérité la formule absolue du devoir comme une offense au sentiment, n'ont pas remarqué que Kant ne croyait pas plus qu'eux à la possibilité d'observer rigoureusement ou toujours l'impératif *catégorique*. Nos jugements qui motivent nos actes répondent en grande partie à des impératifs *hypothétiques.* La théorie indulgente ou relâchée de l'idéal est donc d'une vérité forcée, indéniable, dans les conditions de la vie humaine, en notre état d'infirmité et d'ignorance.

Mais autre chose est l'admission d'une casuistique dans le jugement des actes moraux, autre l'abaissement de nos vues spéculatives pour nier la possibilité de la réalisation de l'idéal dans les fins de l'univers, dans

les souveraines données de l'existence universelle et de la réalité suprême. Or, c'est ce dernier usage que Kant a fait de l'idéal en tant qu'opposé au réel dans sa doctrine critique de la divinité. Voici d'abord comment il définit l'idée de la réalité suprême :

« Toute la diversité des choses ne consiste qu'en autant de modes de limitation des concepts de la plus haute réalité qui est leur commun substratum, de même que toutes les figures ne sont que différents modes de limitation de l'espace infini. Son objet qui n'existe que dans la raison est appelé, en conséquence, l'*être* originel (*ens originarium*), l'*être suprême* (*ens summum*) en tant qu'il n'y a rien au-dessus de lui, et l'être de tous les êtres (*ens entium*), en tant que toute chose lui est subordonnée et qu'il les conditionne toutes. Mais tout cela ne signifie pas la relation objective d'une chose réelle aux autres choses, c'est seulement le rapport d'*une idée à des concepts,* et nous restons dans une parfaite ignorance en ce qui touche l'existence d'un être d'une supériorité si éminente...

« Si nous développons cette idée qui est la nôtre, en l'hypostasiant, il nous sera possible de déterminer l'être originel par le concept de la plus haute réalité comme simple, universellement suffisant, éternel, etc., et, en un mot, de la déterminer dans son inconditionnée totalité sous tous les prédicaments. Le concept d'un tel être est le concept de *Dieu* dans le sens transcendantal, et l'idéal de la raison pure est ainsi l'objet d'une *théologie* transcendantale.

« Cependant, par un tel emploi de l'idée transcendantale nous dépasserions les bornes de son objet et de son admissibilité. La raison n'en fait usage que comme du *concept* de toute réalité, pour poser un fondement de la complète détermination des choses, sans demander que toute cette réalité soit donnée objective-

ment et constitue elle-même une chose. Cette chose est une pure fiction, à l'aide de laquelle nous embrassons et réalisons toute la diversité de nos idées en un idéal unique comme dans un être particulier. Nous n'avons pas le droit de cela faire, non pas même d'assumer la possibilité d'une semblable hypothèse [1]. »

Cette définition du suprême idéal est remarquable par son caractère panthéiste formel, par l'exclusion de l'idée de personnalité des traits reconnus à cet idéal, et par le refus d'en admettre, ne fût-ce que par hypothèse, — on ne voit pas pourquoi — l'objectivité, si saillante pourtant dans ses termes. Kant observe en note que la personnalité s'ajoute, par un *procès naturel de la Raison vers l'unité*, aux autres caractères de la constitution de l'*hypostase* mais il ne tient compte de cette partie essentielle de l'idéal que dans ses réfutations (qui suivent immédiatement) des démonstrations de l'existence de Dieu. Après ces pages célèbres, que nous étudierons plus loin, il revient à la question générale de l'idéal divin sous le titre de *Critique de toute théologie fondée sur les principes spéculatifs de la Raison*. Abordons immédiatement cette dernière qui nous donne la pensée définitive de Kant.

L'*Idéal de la Raison pure* est traité dans cette critique, avec une faveur relative, comme une haute, importante et solennelle conception humaine, encore bien qu'on ne la puisse tenir pour capable d'*ajouter quelque chose à nos connaissances*. Kant semble ne pas la distinguer de la théologie traditionnelle de l'Église, cet irrationnel produit des âges et de mille ans de métaphysique, gouvernée par un dogme qui réunit les contradictoires et répugne au libre entendement. Prenant le système en ses sommités philosophiques, à titre d'idéal, l'inva-

1. *Dialectique transcendantale*, l. II, chap. III, sect. 1 et 2.

lidant comme sans preuve possible, le louant comme utile, *utile même à la Raison,* il se montre, ainsi que dans ses discussions des *antinomies* et des *paralogismes,* embarrassé par sa constante visée propre à l'absolu, et hostile, au fond, à toute vraie doctrine de la personnalité, parce que cette doctrine est inconciliable avec la philosophie de l'infini qui est au fond de la sienne.

« Pour l'usage purement spéculatif de la raison l'Être suprême n'est sans doute qu'un idéal, mais c'est un idéal *sans défaut,* un concept qui finit et couronne le tout de la connaissance humaine, et dont la réalité objective, quoique impossible à prouver, ne peut pas davantage, par la voie spéculative, être prouvée fausse. S'il y avait une éthico-théologie capable de combler cette lacune, la théologie transcendantale, qui jusque-là n'était que problématique, montrerait combien elle est indispensable en déterminant son concept et en contrôlant incessamment la raison qui est si souvent abusée par la sensibilité et n'est pas toujours d'accord avec ses propres idées. La nécessité, l'infinité, l'unité, l'existence extramondaine (mais non en qualité d'âme du monde), l'éternité affranchie des conditions du temps, l'omniprésence affranchie des conditions de l'espace, la toute-puissance, etc., ce sont là les prédicats transcendantaux et ce sont leurs concepts épurés, que toute théologie requiert et qui ne peuvent être dérivés que de la théologie transcendantale[1]. »

On voit que c'est pour la *théologie transcendantale,* expressément, et non pour l'*éthico-théologie* (c'est-à-dire la Religion, le Christianisme) que Kant revendique le privilège de ces concepts supérieurs, *épurés.* Or nous savons qu'une connaissance transcendantale est celle qui

1 *Dialectique transcendantale*, l. II, chap. III, sect. 7. *Critique de toute théologie*, etc., sub fin.

porte sur les concepts *a priori* des objets, non sur les objets eux-mêmes. Ainsi Kant prend au compte de sa propre noologie métaphysique, si ce mot m'est permis, les vues infinitistes de la théologie de l'École, l'omniprésence et l'éternité indépendantes des relations de temps et d'espace, et unies à la toute-puissance dans la personne de l'Être suprême. Or, l'idée de l'éternité indivisible est la contradictoire de l'idée du temps, dont elle ressort par une négation, comme le non-être ressort de l'être ; l'idée de l'omniprésence est de même la négation de l'idée de présence, qui signifie le rapport à un lieu donné à l'exclusion de certains autres lieux ; et cette double chimère, l'existence en dehors des relations finies, fondamentales, inséparables de la conscience et de toute connaissance, se présente à l'entendement comme une négation de la personnalité dans l'Être suprême, et l'on prétend les unir en lui. — La Raison pure, chez Kant, se présenterait donc comme un assemblage de mêmes contradictions que le dogmatisme théologique dans l'Église, si cette Raison était plus affirmative ; mais elle n'est pas affirmative, elle n'est pas même hypothétique, en sorte que le philosophe ne se contredit que *transcendantalement*.

Kant ne s'explique à ce sujet, définitivement et clairement, que dans un Appendice à la *dialectique transcendantale,* sous ce titre : *de la fin ultime de la dialectique naturelle de la raison humaine*. On y lit une suite de déclarations positives suivies d'autant de restrictions qui en retirent entièrement la portée, en tant qu'on pourrait imaginer qu'elles se rapportent, chez leur auteur, à une croyance réelle touchant l'ordre objectif du monde. Ce serait le résumé le plus instructif de la *Critique* de Kant si l'on ne trouvait dans le même ouvrage des ouvertures sur le monde des noumènes, qui démentent le ferme propos de n'en vouloir connaître rien de plus que

l'existence indéterminable. Voici la suite des propositions.

Est-il permis au philosophe d'admettre qu'il existe quelque chose de différent du monde, quelque chose qui renferme le fondement des connexions et de l'ordre que le monde nous présente, suivant des lois générales? — Oui, certes, le monde est une somme de phénomènes, il doit avoir un fondement transcendantal accessible au pur entendement ; mais il ne faut pas dire qu'il est une substance éminemment réelle, nécessaire, etc. Cela n'a pas de sens ; les catégories ne nous sont que d'un usage empirique; hors des phénomènes, elles se réduisent à des titres de concepts, que nous pouvons admettre, mais qui ne nous font rien comprendre.

Il est permis aussi de concevoir cet Être, qui est différent du monde, d'après l'analogie des objets de l'expérience. — « Oui, mais alors ce sera comme un objet dans l'idée, non comme un objet dans la réalité, et en tant seulement qu'il est un substratum, à nous inconnu, de l'unité systématique ou de l'ordre et des fins du monde que la Raison est obligée d'adopter à titre de principe régulateur de l'investigation de la nature. »

« Il y a plus, nous ne devons pas craindre d'admettre en cette idée un certain anthropomorphisme, propre à favoriser ce principe régulateur; car ce n'est pas toujours là qu'une idée qui ne se rapporte pas directement à un Être différent du monde, mais seulement à ce principe de l'unité systématique du monde, au moyen du schéma de cette même unité, c'est-à-dire d'une Intelligence suprême regardée comme son auteur et animée des plus sages desseins... Ce n'est point là avoir la prétention de concevoir ce que ce peut-être en soi que cette cause originelle de l'unité systématique du monde ; c'est seulement en faire usage, se servir de

l'idée qu'on s'en forme pour l'application de la Raison aux choses de ce monde. »

Jusqu'à quel point l'ordre des choses de ce monde justifie la croyance à l'existence d'une telle unité, c'est ce que Kant examine le moins possible. Il tient, au contraire, à ce que, si nous y croyons, ce soit en quelque sorte sans y croire. Il suppose qu'il n'aura pas su se faire bien comprendre de son lecteur, après une explication cependant assez claire : « Sûrement, dit-il, on va me demander si, d'après cela, on peut admettre l'existence d'un sage et tout-puissant auteur du monde ? » — Mais sa réponse ne peut qu'achever de troubler l'interrogateur : « On le peut *certainement,* répond-il, et même on le doit. — Mais alors donc nous étendons notre connaissance au delà du champ de l'expérience possible ? — *Nullement,* nous avons seulement supposé *un quelque chose* au sujet de quoi nous n'avons aucune conception possible de ce que cela peut être en soi-même (comme un objet purement transcendantal). » Kant développe assez longuement l'explication de ce curieux point de vue. Rapportons-en encore quelques traits saillants.

Le philosophe a usé de la Raison pour concevoir l'unité d'après des analogies empiriques, prises de l'intelligence, et suivant une idée de finalité et de perfection. « Cette idée est donc entièrement fondée sur un certain usage *cosmique* de notre raison. Si nous lui attribuions une validité absolue, objective, nous oublierions que c'est seulement un Être en idée que nous pensons-là ; et comme, en ce cas, nous prendrions notre point de départ dans une cause qui ne peut point être déterminée par des considérations empruntées au monde, nous ne serions plus en état d'employer ce principe en concordance avec l'usage empirique de la Raison. »

Ce passage, qui peut paraître obscur, s'éclaircira si nous remarquons que Kant entend par l'usage *cosmique*

de la Raison la spéculation sur ce qu'il appelle l'unité systématique du monde, et, par l'usage empirique, les jugements motivés sur l'expérience qui oppose, d'autre part, à cette unité, tant de désordres et de fins manquées dans l'univers. Ainsi entendue, la pensée de Kant s'éclaircit, à la fois, et prend, pour l'intélligence de sa véritable thèse beaucoup d'importance. On peut se convaincre par sa théorie qu'il ne doit point croire comme philosophe à la personnalité du principe du monde, parce que l'unité systématique lui paraît certainement n'être pas confirmée par l'expérience; et ceci est une réponse à l'objection que nous indiquions tout à l'heure en demandant la preuve de cette unité[1]. On peut, en second lieu, conclure que Kant, *optimiste de théorie,* par principe de conscience, comme on sait, et pour satisfaire à l'*Idéal de la Raison pure,* devait être un *pessimiste empirique* (nous imitons ici son langage) et porter sur la valeur morale du monde un jugement conforme à ses vues générales sur le *mal radical* et sur l'inexplicable écart de la Sensibilité et de la Raison.

La négation implicite de la personnalité divine est la seule interprétation raisonnable à donner à un passage comme celui-ci : Kant se fait demander une seconde fois : « Les dispositions de la nature qui ont des apparences de dessein, pouvons-nous les regarder comme des desseins réels et les faire remonter à une volonté

1. « Quoique nous ne puissions découvrir que peu de chose de cette perfection du monde, ce n'est pas moins une loi de notre raison de l'envisager toujours et de l'attendre ; il nous est avantageux, il ne nous est jamais nuisible de poursuivre notre investigation de la nature d'après ce principe. Mais en admettant cette fondamentale idée d'un suprême auteur, il est clair que je n'admets pas l'existence et la connaissance d'un tel être, mais son idée seulement, et qu'en réalité je ne dérive rien de l'être mais de l'idée, c'est-à-dire de la nature des choses du monde suivant une telle idée. » — Kant va jusqu'à trouver là une justification de l'emploi si commun du mot *nature* au lieu du nom de Dieu.

divine, volonté exercée moyennant l'introduction de certains arrangements dans le monde ? » Et voici la réponse : « Vous le pouvez, mais à une condition, c'est que vous trouverez indifférent de dire que la sagesse divine a tout disposé pour les hautes fins, ou de prendre l'idée de la sagesse suprême pour une règle à suivre dans l'investigation de la nature..., en d'autres termes, qu'il vous sera égal, là même où vous percevriez l'unité de plan, de dire : Dieu l'a sagement voulu, ou la nature l'a sagement ordonné » ; car ce sont les lois de la nature qui nous autorisent, et non pas leur auteur, dont nous ne pouvons rien supposer que par elles, en prenant l'Idée pour principe.

« C'est là ce qui nous justifie lorsque non seulement nous nous représentons, en idée, la cause du monde suivant une espèce d'anthropomorphisme subtil (sans lequel on n'en pourrait rien concevoir) comme un Être pourvu d'entendement, susceptible des sentiments de plaisir et de peine, et, par conséquent, doué de désir et de volonté, mais encore nous lui attribuons une perfection infinie, c'est-à-dire supérieure à toute perfection dont l'idée puisse être suggérée par la connaissance empirique de l'ordre du monde. » La loi régulative de l'unité systématique exige de nous cette conception d'une infinie variété dans une entière unité. La Raison pure pose pour nous les principes, et nous élève au-dessus de l'Entendement, mais c'est tout : « Si nous les comprenons mal, si nous les prenons pour des principes constitutifs d'une connaissance transcendante, ils nous déçoivent par une illusion brillante, par une persuasion et une science imaginaire qui à leur tour n'engendrent que contradictions et disputes[1]. »

On voit que Kant réunit en cette conclusion curieuse,

1. *Dialectique transcendantale*, Appendice, *De la fin ultime*, etc.

et pour leur faire, comme on dit, le même sort, la haute théologie de l'École (idéal de la Raison pure) tous les infinis, et le « subtil anthropomorphisme » sans lequel on ne saurait, dit-il très justement, concevoir la « cause du monde » ; il les réunit et les justifie, l'un comme l'autre, ni plus ni moins l'un que l'autre, par cette raison que ce sont « des idées qui ont leur usage par rapport au monde, en servant à la liaison des phénomènes », mais ne sauraient donner la moindre ouverture pour la connaissance de l'Être. Cette théorie propose à l'esprit humain une marche contraire à celle qu'il suit invariablement en réglant sa conduite, dans ses rapports avec le monde, sur ce dont il regarde l'existence comme réelle, et ses croyances, sur ce que l'application de l'entendement aux apparences, pour les interpréter et y fonder des inférences, lui fait juger véritable. Le philosophe qui pose une formule universelle *a priori* dominant les phénomènes, qui nous recommande de rester complètement indifférent à la question de savoir si elle est vraie ou fausse, parce qu'il ne prétend pas la justifier, et qui veut néanmoins que nous la prenions pour règle de nos attitudes, — ne le pouvant de nos croyances, — partout où elle aurait des applications à la société et à la vie, — ce philosophe devrait disposer d'une autorité morale, et trouver, pour ses vues, une autre sorte de sanction dont rien ne nous donne l'idée. Et comme c'est de philosophie qu'il s'agit, on ne peut dès lors qualifier sa doctrine que de dogmatisme dans la fiction, ou du moins dans l'hypothèse, vu le doute irrémédiable sur la vérité en soi. Demandons-nous encore une fois comment il a pu penser qu'il avait ainsi trouvé le moyen de faire place à la croyance en supprimant la connaissance[1] ?

[1] Le mot est de la préface de la seconde édition de la *Critique de la Raison pure* : « J'ai dû, y lisons-nous, supprimer la connaissance (*das Wissen*)

Nous appelons dogmatisme dans l'hypothèse l'affirmation de l'idéal comme d'une loi de la raison appliquée au monde en même temps que sans objet dans le monde. Ce dogmatisme est ensuite à rapprocher d'un autre, entièrement théorétique cette fois, nous voulons dire de la doctrine de l'*Inconditionné,* principe des conditions du monde ; or, ce dernier étant absolument inconnaissable, l'idéal personnifié de la raison ne lui est nullement comparable, n'a rien qu'on puisse lui supposer de commun avec la *chose en soi,* absolue, impropre par définition à porter un attribut quelconque, qui lui constituerait nécessairement une relation. Il est vrai que le philosophe de la Raison pure n'est pas plus en état de démontrer l'existence de l'Inconditionné que de dire de quoi elle est faite, en quoi elle se peut distinguer du néant, et de donner un fondement propre, intelligible, à la Raison prétendue qui pose cet absolu en contradiction avec les lois de l'Entendement.

pour faire place à la croyance (*das Glauben*). » Et le contexte de ce passage établit que la croyance est celle que Kant résume en ces trois mots consacrés : *Dieu,* la *Liberté,* l'*Immortalité.*

CHAPITRE IX

LES TROIS HAUTES FINS DE LA RAISON SPÉCULATIVE. — LA FIN DE BONHEUR ET SON RAPPORT A LA LIBERTÉ ET AU MÉRITE.

L'idéal de la Raison pure de Kant regarde d'un côté au domaine transcendantal (ou de nos concepts aprioriques des objets, non des objets eux-mêmes), de l'autre, à la pragmatique (ou règlement et préceptes de conduite à tirer de l'étude des faits, de la connaissance, des objets, par conséquent). Ce dernier point de vue devrait donc supposer les objets réels, ou tenus pour tels hypothétiquement, c'est-à-dire objets de croyance, quoique accessibles à la spéculation *a priori* seulement faute de vérification expérimentale possible. Mais c'est ce qui n'a point lieu dans la doctrine de Kant, comme nous venons de le voir. Peut-être cette théorie de l'idéal et de son application à la vie n'a-t-elle été dans la *Dialectique transcendantale* qu'une première conception, encore imparfaite et mal venue, de la théorie qui devait se constituer pour la *Critique de la Raison pratique*. Une simple ébauche de cette dernière se trouve vers la fin de la *Critique de la Raison pure,* et on y peut constater l'usage, cette fois moins disputé, de l'idée de l' « Être doué d'entendement, susceptible des sentiments de plaisirs et de peine, capable de désir et de volonté, par conséquent, et auquel on serait autorisé à attribuer en outre une perfection infinie, c'est-à-dire dépassant toute perfection à nous connue dans l'ordre empirique du monde ». Cette idée n'avait été d'abord proposée qu'à la condition

qu'on demeurerait indifférent à la question de savoir si elle a un objet réel, ou si, au fond, c'est à la nature et non point à un tel être qu'est due l'ordonnance des phénomènes en leur unité systématique. Au contraire, la doctrine de la création est formellement professée dans la partie de la *Critique de la Raison pure* qui fait suite à la *Dialectique transcendantale* et, sous le titre de *Méthode du transcendantalisme,* termine l'ouvrage. Là il est de nouveau traité de l'idéal, mais de l'*Idéal du Souverain bien déterminant la fin ultime de la Raison pure,* et puis du *Savoir* et de la *Foi* ; et la *Divinité* et l'*Immortalité* y sont traitées de croyances, non plus qui doivent paraître indifférentes à la Raison, mais que Kant juge essentielles pour le fondement et le soutien de la morale. Au début de cette partie de la *Critique,* il prévient bien encore le lecteur contre une croyance qui serait trop *objective,* mais la contradiction est inévitable quand il passe à l'explication des trois thèses qui devaient revêtir la forme de *postulats de la Raison pratique.* Ou il faut alors rétablir le lien (qu'on a nié) des deux Raisons, ou bien la croyance devrait être quelque autre chose que ce que chacun entend par ce mot.

« La fin la plus haute à laquelle tend la spéculation de la Raison en son usage transcendantal comprend trois objets : la liberté de la volonté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. L'intérêt purement spéculatif de la Raison est très faible sur chacune de ces trois questions, et s'il ne s'agissait que de cela, le fatigant et interminable travail de l'investigation transcendantale n'aurait guère valu la peine d'être entrepris, car à quelques découvertes qu'il puisse conduire, elles ne sauraient être employées de manière à ce qu'elles deviennent utiles *in concreto,* c'est-à-dire dans l'investigation de la nature. » — Il semble bien pourtant que la spéculation de Kant était vouée, elle aussi, à un usage

transcendantal, et, que ce fût pour obtenir des effets positifs, ou des effets négatifs, sur les *trois questions,* ou sur la direction des vues que les philosophes et les autres hommes pouvaient embrasser après cet enseignement, ce devait toujours être un résultat utile, du seul genre d'utilité *in concreto,* que comporte l'*investigation de la nature,* en ces matières.

A l'égard de la *liberté de la volonté,* qui, selon Kant, « ne concerne que la cause intelligible de notre vouloir », l'homme pratique est condamné par la doctrine des noumènes, on le sait, à vivre nécessairement dans l'illusion, s'il se croit libre dans l'ordre phénoménal, car il ne l'est nullement dans cet ordre, tandis que, s'il est fataliste, il connaît la vérité ; car « touchant les phénomènes dans lesquels notre volonté se manifeste, c'est-à-dire nos actions, nous devons nous faire une inviolable maxime de les expliquer (maxime sans laquelle la raison ne saurait être employée à des services empiriques) de la même manière que les autres phénomènes de la nature, c'est-à-dire suivant des lois invariables ». Il reste que, intelligible ou non, empirique ou non, que le libre arbitre soit, Kant en professe absolument la réalité morale, et cela, quand il est bien certain qu'il n'a ni démontré le premier, le nouménal, ni démontré l'invariabilité *a priori* de la loi d'enchaînement des phénomènes (loi d'où se déduit l'impossibilité du second, c'est-à-dire de l'empirique), ni enfin expliqué, que nous sachions, à quel titre ces deux thèses éminemment dogmatiques jouissent d'un privilège refusé en général aux jugements synthétiques dont l'objet dépasse l'expérience possible.

A l'égard du second point, l'*Immortalité de la personne humaine,* qui est un de ces jugements, et qu'on peut aisément considérer sous l'aspect d'une loi hypothétique sans y mêler les imaginations d'une pneumatologie antiscientifique, Kant se sert ici des termes du commun

dogmatisme : « nature spirituelle et immortalité de l'âme »; et « nous pouvons, dit-il, comprendre cela, mais nous ne saurions y baser aucune explication, ni par rapport aux phénomènes de cette vie, ni en ce qui touche la nature particulière d'un état futur, attendu que notre concept d'une nature incorporelle est purement négatif, n'étend nullement notre connaissance, et ne nous fournit matière à aucunes conséquences qui ne soient toutes fictives et inacceptables pour la philosophie ». C'est là écarter sans examen, comme des spéculations indignes de l'attention des philosophes, et la monadologie, et d'autres hypothèses sur l'inséparabilité de l'âme et du corps, et toute la partie, acceptable sauf amendement, des doctrines antiques sur la destinée de l'âme. Entre la Raison pure, qui est la raison vide, et une libre investigation de l'esprit sur ses propres lois, dans l'individuel et dans l'universel, Kant est décidé à n'admettre point d'intermédiaire; il exige absolument que la croyance manque d'appui dans la connaissance.

A l'égard de la *divinité,* troisième point, « alors même, dit Kant, que l'existence d'une intelligence suprême aurait été démontrée, nous pourrions, il est vrai, nous servir de cette notion pour nous rendre intelligible l'existence d'un dessein dans la constitution du monde, et l'ordre du monde d'une manière générale, mais nous ne saurions y trouver le droit d'en déduire aucun arrangement particulier, aucune disposition qui, n'étant pas percevable, se conclurait cependant hardiment ; car c'est une règle nécessaire, pour l'emploi spéculatif de la Raison, de ne point mettre de côté les lois naturelles, de ne point abandonner ce que nous pouvons apprendre de l'expérience, pour dériver quelque chose que nous savons de quelque chose qui dépasse absolument toute notre connaissance ».

Cette dernière proposition achève de mettre un inter-

valle infranchissable entre la connaissance qui passe tout entière, absolument, du côté de l'expérience, et ce qu'il faudra bien cependant supposer d'objectif et de réel, d'un autre côté, pour le fondement des thèses que Kant va maintenant nous proposer. Car ces thèses rétabliront les « trois propositions cardinales », non, sans doute « au point de vue de l'ordre *pratique, c'est-à-dire de l'ordre qui embrasse tout ce qui est possible par la liberté* » ; et là il va être question d'une « certaine liberté pratique, démontrable *par l'expérience,* dans le conflit des impressions produites sur notre faculté de désirer, et des lois impératives de notre raison » ; puis de notre *bonheur* et de notre « *droit au bonheur* », selon nos actes, et enfin de nos *espérances* et des conditions externes à la faveur desquelles elles peuvent seulement être réalisées. Kant ne laisse pas de renouveler son affirmation de l'*indifférence des questions spéculatives* « quand il s'agit de pratique » ; il retranche seulement ici de sa première déclaration, touchant l'*idéal de la Raison pure* et la vanité du théisme en théorie, la recommandation de demeurer nous-mêmes indifférents à ce qu'il peut y avoir de vérité au fond des choses[1].

C'est immédiatement après cette section de la *méthodologie transcendantale* où il prétend bannir, des *trois propositions cardinales* de la *pragmatique* humaine, toute vue spéculative, que Kant entreprend de formuler ces mêmes propositions sous ce titre : *De l'idéal du Souverain Bien comme déterminant la fin ultime de la Raison pure*. Il serait inutile et fastidieux d'examiner des distinctions qui manquent de clarté et qui sont fausses ; rien ne saurait être plus clair que la nature spéculative des questions qui portent sur le bonheur, sur sa définition, sur les moyens de l'obtenir et sur les conditions

1. *Méthode du transcendantalisme*, chap. II ; *Canon de la Raison pure*, 1re sect. ; *De la fin ultime de l'usage pur de notre raison.* — V. ci-dessus, p. 84.

que la nature du monde met à sa réalisation possible. Pour y croire, il faut croire savoir quelque chose au moins sur ces trois points, et ce *croire savoir* est toujours une spéculation.

Et tout d'abord Kant pose trois questions dans lesquelles, il le dit lui-même « se concentre tout l'intérêt de ma raison tant spéculative que pratique : Que puis-je savoir ? — Que dois-je croire ? — Qu'ai-je à espérer ? » Toute religion et toute philosophie ont été des essais nécessairement spéculatifs de répondre à ces questions.

Kant définit le bonheur « la satisfaction de tous nos désirs : satisfaction *extensive* quant à leur variété, *intensive* quant à leur degré, et *protensive* quant à leur durée ». Il rattache à cette définition deux lois : une loi pratique et empirique, la règle de prudence dont le désir du bonheur est le mobile, et la loi morale, dont le mobile unique est de *mériter le bonheur* ; et il admet qu'il y a effectivement des lois morales pures, qui commandent *absolument,* qui sont en cela nécessaires, abstraction faite des inclinations et des moyens d'action, et n'ont égard qu'à la division des actes entre *ce qui doit être* et *ce qui ne doit pas être fait,* à *la liberté de l'être raisonnable,* et à son *mérite* relativement au bonheur. Ces traits de doctrine morale portent au plus haut degré le caractère d'une vue spéculative. Ceux qui suivent ne font que les accuser en formulant une théorie de la « distribution du bonheur suivant des principes ».

La Raison pure, dit Kant, renferme un principe de *possibilité de l'expérience* ; car comme elle commande que certaines actions se fassent, *il faut bien qu'elles soient possibles.* La Raison possède ainsi une causalité par rapport à la liberté en général, mais non pas par rapport aux lois de la nature. Elle ne produit pas ces lois, mais elle produit des actions. Ses principes ont donc une réalité objective en leur usage pratique et

particulièrement sous l'aspect moral. Le *monde moral,* c'est-à-dire le monde tel qu'il peut être en vertu de la liberté, tel qu'il doit être en vertu des *lois nécessaires de la moralité,* est un monde purement *intelligible, une idée,* mais *qui possède une réalité objective* : « Non qu'elle se rapporte à un objet d'intuition intelligible (ce que nous ne saurions même concevoir), mais en vertu de sa relation au monde sensible. Ce dernier est conçu à cet effet comme un objet de raison pure en son usage pratique, et comme un *corpus mysticum* des êtres rationnels qui l'habitent, en tant que leur libre arbitre, placé sous des lois morales, forme une unité pleinement systématique en lui-même et avec la liberté de chacun des autres. »

La doctrine est belle, mais comment pourrait-elle répondre aux espérances des *êtres rationnels,* selon la pensée de Kant, et atteindre le but proposé d'une harmonie entre le mérite et le bonheur, si elle exclut comme inconcevable la possibilité d'existence d'un *objet d'intuition intelligible* ?

Et, d'une autre part, la Raison *ne possédant point la causalité à l'égard des lois de la nature,* ces lois étant telles (ainsi que Kant nous le rappelle si souvent et partout) que la succession des phénomènes est invariable, et leur solidarité certaine, comment se pourrait-il qu'il y eût une *causalité de la Raison par rapport à la liberté* ? Cette sorte de causalité ne touche point des phénomènes déterminés d'ailleurs. Sur quoi donc Kant entend-il qu'elle porte et que le libre arbitre s'exerce ? Et puis comment peut-il dire que l'*acte moral* étant commandé, il faut qu'il soit possible, alors que, moral ou non moral, l'acte est toujours nécessaire en vertu de son enchaînement aux phénomènes antécédents. La place du libre arbitre n'est pas dans le monde phénoménal, selon Kant, on ne saurait donc

imaginer une hypothèse, non seulement plus spéculative, ce ne serait pas assez dire, mais établie sur un terrain de spéculation moins accessible à l'entendement, que celle dont il s'est servi pour paraître échapper à la contradiction du nécessaire et du libre.

De sa doctrine de la *réalité objective de l'idée morale* et du *corpus mysticum des êtres rationnels,* pour laquelle il fait volontairement abstraction de la mauvaise volonté des êtres insuffisamment rationnels, et des obstacles matériels que le monde oppose au bonheur, Kant déduit naturellement ce précepte : « *Fais ce qui te rendra digne du bonheur* », et la question se pose, de savoir « si les principes de raison pure qui prescrivent *a priori* la loi sont aussi nécessairement connexes à notre espérance ». Il la résout, en vertu de la nécessité de ces principes pratiques, *selon la Raison,* par cette sentence ; que chacun a en effet le sujet d'espérer, selon qu'il se rend digne du bonheur, et que « le système de la moralité est inséparablement, quoique dans l'idée de la Raison pure seulement, lié à cette espérance ».

Dans l'idée seulement ! Il nous reste à apprendre comment le *système universel* du bonheur connexe de la moralité est possible, alors que la morale est commandée à chacun indépendamment de la conduite des autres et de la nature des choses : « La nécessité de la connexion ne peut être connue par la raison, elle ne peut qu'être espérée, si la *Raison suprême,* qui commande suivant des lois morales, est en même temps reconnue comme cause de la nature. » Nous sommes ainsi ramenés à la troisième des *hautes fins de la Raison spéculative,* et à la troisième question, celle de l'existence de Dieu, qu'il faut envisager ici comme la puissance qui garantit le bien comme fin dans l'ordre universel des choses.

CHAPITRE X

L'IDÉAL DU SOUVERAIN BIEN. — QUESTION DE SA VALIDITÉ OBJECTIVE.

Kant donne le nom d'Idéal du Souverain Bien à l'idée d'une Intelligence en laquelle la volonté morale parfaite, unie à la souveraine félicité, réalise tout bonheur en ce monde en rapport avec la condition de moralité. La Raison veut, en effet, dit-il, que nous nous représentions nous-mêmes comme les habitants d'un tel monde, quoique nos sens ne nous révèlent qu'un monde de phénomènes, et nous devons nous représenter comme le monde futur, si nous méritons de l'habiter, celui où doit régner l'harmonie. « Il suit de là que Dieu et la vie future sont deux propositions qui, suivant les principes de la Raison pure, ne peuvent être séparés de l'obligation que cette même raison nous impose. »

Cette profession de foi de théisme rationnel est complétée de la thèse formelle de la création et de la Providence : « La proportionnalité du bonheur à la moralité n'est possible qu'en un monde intelligible régi par un sage auteur et gouverneur... Il est nécessaire que le cours entier de notre vie soit subordonné à des maximes morales, et c'est là ce qui est impossible à moins que la Raison n'attache à la loi morale, qui est une pure idée, une cause efficiente capable d'assigner à notre conduite, en rapport avec la loi morale, une issue en

correspondance exacte avec nos plus hautes fins, ou dans cette vie ou dans une autre. Sans un dieu et sans un monde, invisible sans doute, mais espéré, les magnifiques lois de la moralité pourraient bien être pour nous des objets d'approbation et d'admiration, mais non des sources et des mobiles d'action parce qu'elles n'atteindraient pas cette intégrité du but naturellement assigné à l'être rationnel, qui est déterminée *a priori* par la Raison pure elle-même, et qui est nécessaire. »

Il faut se souvenir qu'il ne s'agit toujours ici que d'une idée, sans aucune connaissance supposée qui s'y rapporte. Kant n'a pas retiré cet arrêt, quelque difficile que nous puisse paraître la tâche qu'il nous impose d'ignorer ce que nous définissons comme *nécessaire,* la substance de nos espérances (ἐλπιζομένων ὑπόστασις)[1]. Mais, s'il n'évite ainsi qu'illusoirement l'affirmation intellectuelle, il ne se donne pas même l'apparence d'échapper aux formes du dogmatisme le plus net en son affirmation de l'obligation morale, et du droit qu'elle a de se poser en mobile d'action. On se demande alors au nom de quoi le critique de la Raison pure est fondé, *intellectuellement,* à réclamer pour la Raison pratique, telle qu'il l'entend et la formule, un privilège de vérité qu'il refuserait au stoïcisme, par exemple, doctrine étrangère aux espérances en un état futur.

Il est vrai que la pensée de Kant est de placer l'affirmation morale au-dessus des notions d'ordre intellectuel : « Ni la théologie transcendantale ni la théologie naturelle, si loin que la Raison nous conduise, ne nous fondent à admettre un être unique en état de dominer toutes les lois naturelles et de les tenir sous tous les rapports dans sa dépendance. Du point de vue de l'unité morale, au contraire, comme loi nécessaire de l'univers,

1. *Ep. Hébr.*, I, 11.

si nous considérons quelle cause, et la seule, est capable de donner à cette loi son effet adéquat, est une force contraignante pour nous, nous trouvons que c'est la volonté une et suprême qui renferme en soi toutes ces lois. Car comment de différentes volontés ressortirait la complète unité des fins ? La volonté unique doit être omnipotente, afin que la nature entière, en son rapport à la moralité et au monde, lui soit soumise ; omnisciente, afin de connaître nos plus secrètes intentions et la valeur morale de nos sentiments ; omniprésente pour être à portée de prêter immédiatement l'assistance voulue aux souverains intérêts du monde ; éternelle pour que cette harmonie de la nature et de la liberté ne puisse jamais faillir, et ainsi de suite. »

Il y a vraiment lieu de s'étonner que Kant revendique pour la loi morale, exclusivement, cet idéal de la Raison pure, ainsi qu'il l'a nommé ailleurs, qui est, contrairement à son assertion, l'œuvre de la théologie tant *naturelle* que scolastique, et dont les auteurs se sont toujours appuyés sur la raison spéculative et ont prétendu fournir des démonstrations. Les arguments que Kant lui-même met en avant pour établir (point essentiel) l'unité de volonté, condition de l'unité de loi et de cause, sont des raisons d'ordre intellectuel et logique, et l' « absolue nécessité d'un seul être premier » est la thèse capitale de la théologie dite *naturelle*.

C'est une autre question, et qu'il importe de ne pas confondre avec la précédente, que la question de savoir laquelle est *moralement* antécédente, ou de la foi en l'existence d'un dieu conçu comme le Dieu Juste, qui commande la justice, ou de la notion morale elle-même, comme fondement de la croyance en un créateur, maître des destins, qui punit ou récompense les hommes selon qu'ils suivent ou non le droit chemin dans la vie. Kant revendique à bon droit, en faveur du progrès de

l'idée morale, une priorité logique sur le progrès de l'idée de Dieu : « Un concept de l'Être divin a été élaboré, que nous tenons maintenant pour correct, non parce que la raison spéculative nous a convaincus de son exactitude, mais parce qu'il s'accorde avec les principes moraux de la raison... A quel point que nous conduise légitimement la Raison pratique nous ne devons pas regarder nos actions comme obligatoires parce qu'elles sont des commandements de Dieu, mais nous devons les regarder comme des commandements divins, parce que nous sentons une obligation intérieure de les suivre. »

On peut consentir à ces thèses remarquables du grand théoricien de la morale pure, de la morale comme réel fondement de toute croyance intellectuelle transcendante, et soutenir cependant, contre son opinion, que les vérités transcendantes, une fois acquises, agrandies par la spéculation et séparées aussi des vices dont la spéculation elle-même en a chargé les concepts, en un mot, épurées et fortifiées par l'application des normes logiques de l'entendement, atteignent une valeur théorétique propre, et une valeur qu'il est d'autant plus légitime et même nécessaire de leur reconnaître, si on les croit comme le faisait Kant utiles au soutien de la vie morale, que les vérités transcendantes ne se peuvent atteindre par la voie logique pure.

Mais Kant, en terminant ce chapitre, se prononce définitivement contre la réalité matérielle des concepts divins, et, les plaçant, quels qu'ils soient, sur le même rang, les taxe de fanatisme : « La théologie morale n'est que d'un usage immanent, elle nous enseigne à remplir notre destination, dans le monde, en nous adaptant au système général des fins, sans abandonner fanatiquement, et même criminellement, la Raison notre guide et nos lois morales dans la conduite de notre vie, pour la

lier directement à notre idée de l'être suprême. Ce serait là un usage transcendant de la théologie morale, qui, comme l'usage transcendant de la spéculation pure, ne pourrait que pervertir et frustrer inévitablement les fins ultimes de la Raison. L'*immanent* est opposé au *transcendant* et signifie le cas singulier d'une croyance qui demeure subjective et refuse de poser son objet comme réel[1]. »

Mais cette attitude, nous ne voyons pas qu'il soit possible de la garder sans contradiction, et voici ce que nous dit Kant dans un chapitre qui suit, où il traite *de l'opinion, du savoir et de la croyance*. Il distingue la croyance doctrinale, qui, dit-il, a toujours un certain caractère d'instabilité, d'avec la croyance morale, « dont la fin, établie fermement, ne peut, autant que nous le sachions, s'accorder avec nos autres fins et acquérir une validité pratique qu'à une condition : l'existence d'un dieu et d'une vie future ». Et il ajoute, résolument cette fois, semble-t-il : « Je sais aussi, comme une chose certaine, que nul n'a connaissance d'autres conditions qui puissent conduire à la même unité des fins sous la loi morale. Comme donc le précepte moral est aussi ma maxime, ainsi que la Raison commande qu'il le soit, je croirai inévitablement à l'existence de Dieu et en une vie future, et je tiens pour certain que rien n'ébranlera cette croyance, parce que tous mes principes moraux seraient alors renversés. Or je ne saurais les abandonner sans devenir haïssable à mes propres yeux. »

Et plus loin : « Nul assurément n'a le droit de se vanter de *savoir* qu'il y a un dieu et une vie future. L'homme qui saurait cela est celui que j'ai si longtemps cherché. Comme tout savoir, s'il se rapporte à un objet de pure raison, peut être communiqué, je pourrais espérer

1 *Méthode du transcendantalisme*, chap. II, sect. 2 ; *De l'idéal du Souverain Bien comme déterminant l'ultime fin de la Raison.*

en ce cas voir ma science prodigieusement accrue. Mais non, ma conviction n'est pas une certitude *logique*, elle est une certitude *morale*. Je ne puis même pas dire qu'*il* est moralement certain qu'il y a un dieu, mais seulement que *je* suis moralement certain etc... Le seul point qui puisse induire en erreur, c'est que la croyance rationnelle se présente ici fondée sur la supposition des sentiments moraux. Si nous ôtons cette hypothèse et que nous supposions un homme entièrement indifférent à la loi morale, la question proposée par la raison devient un pur problème de spéculation, et dès lors peut bien encore avoir de solides fondements dans l'analogie, mais ne comporte pas des arguments tels qu'un scepticisme obstiné doive s'y rendre.

« Dans ces questions néanmoins il n'y a pas d'homme exempt d'intérêt. L'intérêt moral ôté, par l'absence des bons sentiments, reste la *crainte*, si on la suppose, de l'existence de Dieu et d'une vie future ; car il suffit pour cela que cet homme soit hors d'état de plaider la *certitude* pour la *non-existence* d'un tel être et d'une vie future. Comme il y aurait à prouver cela par la pure raison, apodictiquement, en démontrant l'impossibilité de ces deux points, je suis sûr qu'aucun être raisonnable ne voudrait s'y aventurer. Ce ne serait donc là qu'une croyance *négative* qui, sans pouvoir susciter la la moralité et les bons sentiments, aurait cependant pour effet quelque chose d'analogue, un obstacle à l'explosion des mauvais. »

Kant termine ce chapitre en se faisant adresser une objection qui semble cruelle pour la Raison pure : « Voilà donc le résultat dernier où nous parvenons en étendant nos vues au delà des limites de l'expérience ! Deux articles de foi ! L'entendement ordinaire n'aurait-il pas suffi à les découvrir, en nous épargnant la peine de recourir aux philosophes ?...

« Mais voudriez-vous réellement, nous dit-il, je vous le demande, voudriez-vous que la connaissance qui intéresse tous les hommes dépassât le commun entendement, et fût révélée aux seuls philosophes ? Ce que vous trouvez à reprendre ici est précisément la confirmation de nos précédentes assertions ; car nous y découvrons ce que nous n'avons pas encore pu reconnaître : à savoir que, dans les sujets qui concernent tous les hommes, sans distinction, la Nature ne peut point être accusée d'une distribution partiale de ses dons, et que, relativement aux intérêts essentiels de la nature humaine, la plus haute philosophie ne saurait accomplir rien de plus que ne fait la direction donnée par la Nature à l'entendement, même le plus vulgaire[1]. »

Cette déclaration finale de Kant est faite pour suggérer de nombreuses réflexions. Premièrement, la remarque est vraie, et, de plus, très belle, venant de Kant : que les plus hautes et les plus précieuses vérités sont à la portée de l'homme du commun et indépendantes de la philosophie érudite.

Mais seulement, il est loin d'être vrai que la *Raison pure,* celle dont Kant arrête les formules dans tout le cours de sa *Critique,* borne ses prétentions à l'établissement des thèses accessibles à l'entendement, et n'en pose pas d'autres qui combattent en partie, plus ou moins ouvertement, les données de l'entendement. Nommons ici l'Être en soi, pur inconditionné, indéfinissable, dont le rapport à Dieu créateur et Providence ne se voit point, et doit être jugé plutôt négatif; puis la substance, ou les substances, mises en opposition avec les phénomènes, qui ne seraient *rien en soi,* de telle sorte qu'on serait affranchi du principe de contradiction en

1. *Méthodologie transcendantale*, chap. II, sect. 3 : *L'opinion, le savoir et la croyance.*

raisonnant d'après leur existence ; l'affirmation de l'existence des noumènes, encore bien qu'inconnaissables ; celle de l'infinité et de la séquence invariable des phénomènes universellement solidaires ; celle enfin de ce contradictoire libre arbitre que les actes des noumènes introduisent dans le jeu des phénomènes, et qui n'en devrait point altérer l'immuable nécessité, imposée par l'enchaînement des causes.

C'est au nom de la Raison pure que ces jugements, très positivement *transcendants,* sont avancés et appliqués par Kant comme indubitables en qualité de *transcendantaux* et sans autre justification que leur titre mal élucidé de rapports nécessaires de la *Raison pure* à elle-même.

Nous avons vu avec quelle insistance, à deux reprises, à propos de l'idéal de la Raison pure et de l'idéal du Souverain Bien, Kant s'attache à expliquer que l'idéal, soit intellectuel, soit même moral, doit être exclusivement envisagé sous son aspect *subjectif,* au point que la réalité de son objet doive nous rester indifférente ; et puis comment il trouve impossible, à la fin, de maintenir cette espèce de gageure, et prend le langage du croyant sincère et résolu qui affirme sans ambages l'existence de l'*objet* suprême : *un Dieu et une vie future.* La contradiction, pour ainsi dire immanente de cette attitude du penseur, contradiction qui évite difficilement de se produire *in terminis,* s'explique par le rapprochement fâcheux d'une vérité empirique et d'une thèse logique fausse.

La vérité empirique, qu'on pourrait appeler de psychologie individualiste pure est le principe de l'idéalisme, dont la reconnaissance, par les principaux philosophes, depuis un siècle, est si redevable aux œuvres de Kant, consiste dans le fait, — car c'est bien un fait, — que nous ne pouvons pas sortir de nous-mêmes pour

vérifier l'existence externe de l'objet externe, donné qu'il nous soit par intuition ou autrement.

La thèse logique fausse est que, du principe de l'idéalisme, le philosophe soit fondé à conclure que la croyance au monde extérieur est pour ainsi dire arbitraire, et que le *non-moi* pourrait bien n'être au fond qu'une face du *moi* en ses rapports avec lui-même. Au contraire, le fait logique, qui s'impose à nous, c'est que nous ne pouvons être, sentir, penser et vivre sans supposer l'existence de l'*autre que nous,* extérieur à nous. Une croyance nécessaire est logiquement beaucoup plus qu'une simple croyance, elle est ce qu'on peut nommer la vérité logique fondamentale, le rapport du sujet à l'objet en tant que sujet lui-même, l'affirmation du réel.

Or cette confusion du principe de l'idéalisme, et du doute sur l'existence réelle de l'objet externe, a elle-même sa source dans la tendance subjective moniste que nous avons eu ci-dessus occasion de signaler comme se cachant dans les profondeurs de la *Critique de la Raison pure*. Il y est habituellement parlé du sujet en des termes qui feraient supposer qu'il n'en existe au fond qu'un seul en qui l'espace est donné, avec, dans l'espace, tous les phénomènes représentés pour l'intuition et pour l'imagination de l'Individu ; et il faut convenir que ce point de vue du monisme idéaliste s'accorde mieux avec la doctrine kantienne de l'Inconditionné cause unique, inconnaissable, et de l'enchaînement universel des phénomènes conditionnés, qui ne sont rien en soi, que ne fait la doctrine théiste de la création. Une intelligence suprême, une volonté première, une vie future sont de simples représentations qui relèvent après tout des apparences du monde phénoménal et pourraient passer pour des idées soumises aux mêmes conditions de nécessité et d'instabilité que les autres imaginations des êtres phénoménaux.

Si, au lieu de cette conception moniste, Kant était resté attaché à la commune croyance en un monde extérieur, s'il avait accepté, comme simple, légitime et d'ailleurs insurpassable, la méthode de l'entendement qui pose la réalité de l'objet phénoménal, logiquement corrélative de celle du sujet pensant, qui raisonne sur la nature de cet objet d'après les apparences ordonnées par les concepts, et qui poursuit, non moins légitimement, la connaissance spéculative la mieux fondée qui se puisse de l'origine et de la fin des choses ; si, en un mot, laissant là l'Absolu qui, n'étant rien de connu, ne peut rien faire connaître, il avait embrassé le principe de la philosophie du relatif, Kant n'aurait pas été obligé de dénier *a priori* l'objectivité réelle à des thèses dont la discussion appartient à l'ordre spéculatif le plus correct admis par les philosophes. Et ces thèses, il les regardait néanmoins comme des supports naturels et, à vrai dire, comme des conditions internes, ou de croyance, de la validité de la Loi morale. Cette loi, intérieurement impérative, selon Kant, et intérieur fondement de nos affirmations de ces mêmes thèses, ne saurait prétendre à la validité objective, si elles-mêmes ne la possèdent pas.

CHAPITRE XI

QUESTION DU FONDEMENT OBJECTIF DE LA LOI MORALE.

Une fondamentale contradiction dans la doctrine s'ajoute, quand il s'agit de discuter la valeur objective de l'idéal du Souverain bien, et, par suite, de la loi morale, à celle que nous avons reconnue dans notre étude des antinomies kantiennes. Celle-ci portait immédiatement sur la manière de traiter le principe de contradiction, tantôt employé, tantôt violé dans les arguments antinomiques, avant d'être ensuite invalidé comme inapplicable aux phénomènes pour cette raison que les phénomènes ne possèdent pas l'existence en soi. Maintenant ce n'est plus de l'origine des choses et de la cause première qu'il s'agit, comme pour les antinomies de la Raison pure, mais de la finalité et du rapport du mérite de l'agent moral avec sa destinée dans le monde, qui ne dépend pas de lui. Et la contradiction en ressort si l'hiatus doit subsister entre la loi morale, toute subjective, et les thèses de l'immortalité et de la divinité dont l'objectivité n'est pas démontrable.

Le philosophe qui avait eu recours à l'interdiction, pour ainsi parler, des phénomènes en qualité de choses en soi, pouvait ici user d'un moyen semblable à celui qui avait servi pour résoudre les antinomies, considérer les appuis qu'on cherche à la loi morale dans l'ordre phénoménal en se représentant Dieu et la vie future sous des formes qui appartiennent à cet ordre, qui ne

sont pour cet emploi que des fictions, et d'ailleurs des phénomènes de l'histoire de l'homme et des pensées humaines, c'est-à-dire des termes pareils à tous les autres, tant intellectuels ou matériels, qui composent la série infinie des effets et des causes dans la dépendance de l'universel Inconditionné. Mais, en prenant ce parti, en faisant ainsi remonter toute fin morale et toute substance du Bien au mystère du monde nouménal, Kant aurait laissé la morale sans soutien objectif qu'il put lui donner pour l'imagination et l'entendement. D'ailleurs il ne regardait pas comme possible, nous le verrons plus loin, de démontrer la négative des propositions de l'existence de Dieu et de la vie future telles que les envisage la théologie naturelle.

Quand on s'est rendu compte de la difficulté de la question au point de vue de Kant on a de la peine à se former une idée de ce qu'a pu être sa conviction personnelle. D'un côté, la tendance moniste, si manifeste dans les termes de l'idéalisme transcendantal, en regard du réalisme empirique, si peu sérieux, d'un système qui réduit les phénomènes à des apparences, devait faire écarter à Kant la doctrine de la création et lui rendre même peu intelligible la thèse de l'immortalité individuelle considérée dans le temps. Mais, d'un autre côté, l'énergique réclamation d'une harmonie entre le dictamen de la loi morale, le fait psychologique du désir du bonheur et les fins réelles de l'univers, quoique on ne voie dans l'univers que des phénomènes en lutte et continuellement périssables, est un caractère saillant du criticisme kantien. Ce qui semble certain, c'est que Kant a dû regarder comme une sorte de devoir d'un philosophe le parti qu'il a pris de présenter, sous la forme de croyance, des thèses qui lui paraissaient éminemment utiles, si ce n'est même indispensables à l'humanité pour accompagner toute doctrine des mœurs et

en motiver la pratique aux yeux du commun des hommes, tandis qu'il pouvait penser que le fondement de la morale était posé dans une région inaccessible à l'entendement.

C'est dans cette mesure que l'on peut, sans faire trop injure au caractère de Kant, accorder, en le rectifiant, quelque vérité au jugement des critiques et des moqueurs, tels que le poète Henry Heyne qui, opposant aux postulats de la Raison pratique les négations qui ressortent des réfutations de toutes les théories connues en métaphysique et en psychologie, qui étaient jusqu'alors employées à les confirmer, ont pensé plaisamment que Kant avait écrit cette seconde partie de son œuvre pour consoler ceux que la première avait pu contrister, et pour *faire plaisir à Lamb*. Mais la double doctrine est pleinement exposée dans les deux ouvrages.

La bizarre attitude du croyant, qui rejette systématiquement tous motifs rationnels d'admettre l'existence de l'objet de sa croyance, a porté d'autres nombreux critiques à parler du *scepticisme de Kant*. Là, le faux jugement part plutôt d'une appréciation grossière de ce que représentent le scepticisme et son histoire en philosophie, que d'une erreur sur le nombre et l'importance des choses qu'on croit, dans le monde et dans l'école, et qui paraissaient à Kant contraires à la raison. Le sceptique est, pour beaucoup de gens et pour les philosophes qui admettent le critère de l'évidence, non pas l'homme qui doute, mais celui qui refuse son adhésion aux preuves qu'ils estiment eux-mêmes valables. Or, Kant s'est montré parfaitement dogmatique sur les points où il affirmait certaines thèses de l'ordre transcendantal, et dogmatique encore sur ceux où il niait formellement et totalement que ce fût étendre le moins du monde le domaine de la connaissance que d'admettre des postulats

moraux. N'était-ce pas enfin du dogmatisme, et plus que simplement transcendant, mystique, ce recours aux noumènes inconnus, agents réels des actes libres des hommes (peut-être de leurs inspirations ?) et dont le siège est hors du temps. Ils servent, dans la doctrine de Kant, à expliquer cette liberté, impossible sans eux, dont l'existence pose l'unique fondement de la morale avec celui des deux autres postulats, l'immortalité et la divinité. Tout l'édifice de la raison pratique porte ainsi sur eux, et, par conséquent, tout ce que la raison pratique permet d'ajouter hypothétiquement aux grands objets de la raison spéculative, *sans les garantir*.

Est-il possible que l'hypothèse des noumènes soit restée isolée dans l'esprit de Kant, que cette incursion du philosophe dans le monde de l'inconditionné et que la *descente* des êtres *intelligibles* dans le monde *sensible* où ils accomplissent l'œuvre morale unique des êtres phénoménaux ne soit pas une simple partie d'une doctrine entière, et mieux expliquée, d'*émanation* ? Nous disons aujourd'hui *évolution,* mais le sens est le même, quand on ne se borne pas à composer un système des transformations des forces de la nature rattachées à quelques principes, et qu'on y joint une théorie de l'origine des phénomènes mentals. L'effort de méditation du critique de la connaissance transcendante devenu le dogmatiste du transcendantalisme a dû se porter sur la recherche d'une hypothèse, qui aurait entièrement comblé le vide entre le principe inconditionné et l'ensemble des conditions, toutes et absolument dépendantes, dans lesquelles il n'introduisait, du monde intelligible, que ce qui lui semblait indispensable pour expliquer la liberté de l'homme, d'ailleurs incompréhensible et paradoxale au sein d'un monde où rien ne se produit qui ne soit nécessaire. Il ne nous en a pas révélé davantage.

On sait avec quelle décision Kant s'est partout pro-

noncé contre les tentatives de théodicée qu'il jugeait téméraires et sans espoir. On sait aussi, ou du moins il est aisé de s'assurer par la lecture de passages très saillants de ses écrits, combien ses pensées étaient éloignées de l'optimisme et le jugement qu'il portait du manque d'adaptation de la nature aux besoins et à l'intérêt des vivants, de la valeur misérable de la vie matérielle et de la chimère du bonheur[1]. On se fait souvent, dans le public, même philosophique, où nous aurions le droit de réclamer un peu plus d'attention au fond véritable d'une doctrine, des idées complètement erronnées sur la véritable opinion de Kant en ces matières. C'est qu'on s'en tient à l'impression générale qu'on garde de sa réputation comme partisan du *progrès de l'humanité* et auteur de l'*Esquisse philosophique d'une paix perpétuelle*. On ne s'enquiert pas du sens qu'il attache à sa doctrine, aux conditions qu'il met à sa réalisation, à celles qui permettraient seules d'atteindre la fin de paix par la constitution juridique de l'espèce humaine. Il croyait les hommes si peu capables de s'élever à l'état de moralité nécessaire qu'il imagina la possibilité d'une certaine « finalité de la *Nature* » pour leur *faire faire*, ce qu'ils n'auraient jamais fait sans cela d'eux-mêmes, dans leur animalité, en tant qu'agents moraux. N'oublions jamais, enfin, quand il s'agit d'apprécier les *véritables* opinions de Kant, cette maxime qu'il tirait de sa doctrine du devoir :

« La foi (comme *habitus*, non comme *actus*) est un état moral de la raison dans l'adhésion qu'elle accorde aux choses inaccessibles à la raison théorique. C'est donc ce principe constant de l'esprit, de tenir pour vrai ce qu'il est nécessaire de supposer comme possibilité du

1. Voir dans la *Critique du jugement*, *Méthodologie du jugement théologique*, §§ 82 et 83.

but final suprême que la morale nous oblige à poursuivre, bien qu'on ne puisse apercevoir ni la possibilité ni l'impossibilité de ce but final[1]. »

Kant pouvait croire, ou ne pas croire, *actu,* à l'accessibilité de la fin de paix et de bonheur des hommes, le caractère humain étant donné et l'histoire des nations dûment consultée, mais il croyait certainement au devoir de l'homme, agent moral, de s'entretenir, *habitu,* dans la croyance à un progrès dans la direction de cette fin, qui est une condition pour travailler selon son pouvoir, à en approcher où elle est possible. Au reste, il n'y avait, dans sa conception de la fin de l'humanité, hormis l'idée que ce que nous reconnaissons, dans le monde humain phénoménal, comme marqué d'un caractère moral, implique, pour ce monde, une fin morale, il n'y avait rien, disons-nous, qui rejoigne l'idée de fin à l'idée de commencement, ainsi que cela se voit en d'autres doctrines, dans celle de Fichte, son disciple, spécialement, dans celle de Schopenhauer, et, dans l'antiquité, dans le néoplatonisme. Le problème du mal reste sans solution à ses deux extrémités : à l'origine il se perd dans l'Inconditionné ; à la fin, il s'en faut qu'on puisse considérer la fin morale qui, à juste titre, semble logique à Kant, pour une fin suffisante ; elle ne touche pas aux conditions physiques du bonheur et abandonne la nature au mal, dont toutes les forces naturelles sont des instruments comme elles le sont du bien, et inséparablement sous le régime actuel de la nature.

Nous disons que le problème du mal se perd dans l'Inconditionné ; mais ce n'est pas sans que Kant soit profondément frappé de ce fait, qu'entre ce principe inconnaissable et le monde des conditions qui, de manière ou d'autre en émane sans doute, le mal a dû se

1. *Critique du jugement,* § XC (trad. de Barni).

glisser. Il n'a pas professé, mais il n'a pas pu s'empêcher de s'exprimer à l'occasion, au sujet de ce principe, comme s'il était entendu qu'il était quelque chose comme le Bien de Platon, et que la raison dût être sa compagne à n'importe quel titre. Kant n'a pas pu se poser la question : c'eût été faire à l'Inconditionné une condition. Il a cependant fait plus que d'y toucher lorsqu'il s'est demandé d'où le mal a pu s'introduire dans l'humanité. N'est-ce pas là repousser *a priori* la supposition possible que le régime des phénomènes a été de tout temps la lutte (en termes humains la guerre) et que le bien et le mal n'ont été que des noms de qualités des choses, selon qu'utiles à certains êtres elles étaient nuisibles à d'autres ? Mais il a dû conclure à l'insolubilité du problème du mal, c'est-à-dire de son *commencement*.

Dans l'admirable ouvrage où il s'est proposé de résumer tout ce que la théologie du christianisme renferme, qui n'est pas contraire à la raison, et que la raison peut confirmer, Kant établit d'abord quelques principes qu'on pourrait appeler des vérités peu contestables d'analyse psychologique : Que le monde *est en proie au mal* (il n'est pourtant question que du mal moral) ; Qu'il existe *une disposition originaire au bien,* dans la nature humaine ; mais qu'il y a un *penchant au mal*, dans la nature humaine ; et qu'enfin l'homme est *méchant de sa nature*. La disposition originaire au bien se justifie en ce que l'animalité, l'humanité et la personnalité trois *dispositions,* dont la dernière est « la susceptibilité de respecter la loi morale et d'*ériger ce respect en un mobile qui suffise par lui-même au libre arbitre* », et aux deux premières desquelles peuvent seulement « être rattachés des vices de toute espèce qui pourtant n'en découlent pas comme de leur source mais *naissent d'eux-mêmes* : intempérance, refus de re-

connaître une loi, jalousie, inimitié, envie, jouissance du mal d'autrui. Le *penchant au mal* se définit comme *faiblesse,* comme *fragilité,* dans l'accomplissement des maximes adoptées, comme *impureté,* par le mélange de maximes bonnes et mauvaises, comme *méchanceté* enfin, par la préférence donnée aux mauvaises sur les bonnes ; et « nous ne pouvons pas plus dire pourquoi le mal, qui pourtant est notre fait, a précisément corrompu notre maxime suprême, que nous ne pouvons expliquer la raison d'existence d'une qualité inhérente à notre nature ».

« Le penchant à la méchanceté est moralement méchant », dit Kant, et c'est ainsi qu'il justifie sa sentence : l'*homme est méchant de sa nature ; Vitiis nemo sine nascitur.* Il l'a fait suivre d'un tableau abrégé, très exact et très noir du mal dans les sociétés humaines. Et cependant le principe du mal n'est pas dans la sensibilité, ou dans les inclinations naturelles qui ne dépendent pas de nous, qui sont d'ailleurs aussi des sources de bons et nobles sentiments ; et il n'est pas non plus dans la *corruption de la raison moralement législative,* parce que le sentiment de la liberté implique lui-même la reconnaissance de la loi. L'homme est méchant en ce qu'il intervertit l'ordre des maximes et subordonne la loi morale à d'autres mobiles. Il a de plus un penchant naturel à colorer ses actions d'un vernis de moralité, et c'est là un mal radical qui corrompt le principe de toutes les maximes. Cette perfidie du cœur humain, qui cherche à se tromper lui-même, est innée, quoique elle découle de la liberté, et imputable à l'agent libre comme se faisant remarquer dès ses premiers actes. Le philosophe conclut avec l'apôtre, sur ce que vaut l'*homme* en général : « Il n'y a aucune différence ; ce ne sont partout que pécheurs ; il n'y en a pas un qui fasse le bien (selon l'esprit de la loi), non, pas un. »

Kant remarque lui-même que ce jugement absolu, qui n'admet pas ce *milieu* entre le bien et le mal, que comportent nos jugements empiriques portés sur « la moralité de l'homme dans la phénoménalité », est rapporté à « la maxime suprême du libre arbitre, maxime qui, en tant que *fait intelligible*, précède toute expérience ». La maxime suprême et l'unité de la loi n'admettent point d'excuse à la prévarication. Voilà qui est logique ; mais où réside la loi et d'où sa violation a-t-elle procédé ? C'est toujours ce que Kant ne saura pas nous dire.

« La recherche de l'origine temporelle[1] des actes libres en tant que libres est contradictoire », nous dit Kant, par cette raison que « la détermination volontaire à produire l'effet n'est point, en ce cas, liée dans la pensée à un principe déterminant dans le temps, mais simplement à une représentation rationnelle et ne peut être dérivée de quelque état antérieur ». Mais cette raison n'est pas acceptable ; car la question, posée en ces termes, porterait sur l'acte libre d'un agent placé lui-même hors du temps, ce qui n'a pas de sens. La seule question que nous puissions comprendre, comme relative à l'*origine temporelle des actes libres*, est celle de nous représenter des conditions temporelles sous lesquelles ont pu se produire, pour la première fois, dans une société supposée d'agents naturellement libres, et jusque-là innocents et bons, des actes délibérés sur des sujets où des mobiles, de sens opposés, mirent leurs esprits en balance.

« Quelle que soit l'origine du mal moral dans la nature humaine, de toutes les opinions sur la manière

1. La traduction dont nous nous servons emploie le terme *temporaire*, au lieu de *temporel*, faute évidente, que nous corrigeons, l'idée à rendre étant celle de chose donnée *sous la condition du temps* et non *qui ne dure qu'un temps*.

dont il s'est propagé et dont il se perpétue, la plus absurde est celle qui représente le mal comme un legs de nos premiers parents. » En rendant ce juste arrêt contre une doctrine odieuse, Kant a le tort de méconnaître les effets de réaction qui répondent au mal par le mal et ceux de l'exemple et des solidarités sociales pour l'établissement des coutumes mauvaises, ce sont pourtant là des manières de responsabilité et de legs des « premiers parents ». Et Kant achève de rendre son idée par ce paradoxe : « Toute action vicieuse, du moment qu'on en cherche l'origine rationnelle, *doit être considérée comme accomplie par un homme sortant immédiatement de l'état d'innocence*. En effet, quelle qu'ait été sa conduite antérieure, et quels que puissent être les agents physiques, en lui ou hors de lui, qui l'aient influencé, son action n'en est pas moins libre ; elle n'a été déterminée par aucune de ces causes, et peut et doit conséquemment être déclarée, malgré tout, *un exercice primitif du libre arbitre*. » C'est dire que l'acte est intemporel, et, en effet : « Nous ne pouvons rechercher l'origine temporelle de ce fait, nous devons seulement en rechercher l'origine rationnelle, afin de déterminer par ce moyen le penchant, c'est-à-dire *le principe universel subjectif en vertu duquel la transgression de la loi est acceptée parmi les maximes*, si toutefois il existe un pareil penchant, et à l'expliquer autant que faire se peut. »

Nous savons déjà que ce penchant existe, selon Kant. Il nous engage maintenant à en chercher, hors du temps, l'origine, qu'il nous déclare temporellement inexplicable. C'est en même temps à l'action des *noumènes* que notre recherche est nécessairement adressée, quoique ce nom ne soit pas prononcé ici, pour expliquer ces actes libres qui s'accomplissent dans l'ordre des phénomènes, contrairement au *penchant* qui règne dans

cet ordre : car les deux questions s'unissent inévitablement, de comprendre l'origine du penchant et de comprendre la possibilité de le vaincre par une action qui remonte à un même siège intemporel et se perd dans le même mystère. Aussi, Kant va-t-il conclure à l'inexplicabilité définitive de l'origine de ce penchant dont il vient de nous inviter à chercher l'explication *autant que faire se peut* dans l'ordre rationnel :

« Quant à l'origine rationnelle, dit-il, en finissant ce chapitre, de cette détermination de notre arbitre à accepter des mobiles subordonnés comme supérieurs parmi ses maximes, elle demeure pour nous insondable, attendu que ce penchant doit lui-même nous être imputé, et que, par conséquent, le principe fondamental, quelque profond qu'il soit, de toutes les maximes requerrait toujours l'acceptation d'une maxime mauvaise. Le mal n'a pu dériver que du mal moral (en dehors de l'étroite sphère de l'humanité) et pourtant la disposition originelle de l'homme, que nul autre n'a pu corrompre que l'homme lui-même, si cette corruption doit lui être imputée, est une disposition au bien ; *il n'est donc point de source intelligible pour nous d'où le mal moral ait pu venir primitivement dans la nature humaine*[1] . »

Quand il s'agit de l'origine morale de l'humanité, comme alors qu'il était question de l'origine du monde et des antinomies, la pensée de Kant est toujours implicitement favorable au commencement des choses dans le Bien, à l'antériorité du Supérieur à l'Inférieur, comme disait Comte. C'était là sans doute, dans son esprit, une révélation de son dieu, qu'il appelait la Raison. Et il ne laissait pas de conclure à l'inconnaissable, au nom de la raison appelée, pour cet effet, théorique.

1. *La religion dans les limites de la Raison* (trad. de J. Trullard), 1re partie, chap. I-IV.

Le principe du monde restait donc pour lui, l'Inconditionné pur, et le principe de conscience, un autre inconnu, puisqu'il renonçait à comprendre la réunion, dans les puissances du moi, de la sensibilité avec tous les penchants dont elle est la source, de l'intelligence et de la raison, et du pouvoir de comparer les mobiles divers de l'action et d'opter entre eux quand ils sont contraires. C'est donc toujours de la passion de l'Absolu que procèdent les contradictions de Kant : les contradictions, parce que sa doctrine absolutiste lui interdit non seulement l'acceptation des définitions théologiques ou philosophiques de Dieu et de l'Ame, mais même toute détermination théorique des objets, en tant que réels, dont les auteurs de ces définitions ont poursuivi la connaissance, et que cependant la raison, qu'il appelle pratique, lui fait un devoir de proposer à la croyance, — à une croyance pour lui sans objets réels, — les notions du théisme, qu'il n'estime pas théoriquement fondées.

Cette sorte de fausse position de la *Critique de la Raison pure* entre *la théorie impossible,* à laquelle la Raison ordonne au critique de renoncer et la *théorie pratique sans fondement* (affirmations ou explications et enseignements de forme inévitablement dogmatique de croyance qu'une autre Raison oblige d'accepter) va nous suivre jusqu'au bout dans l'examen, qui nous reste à faire, des débats d'une métaphysique et d'une psychologie négatives contre d'anciennes doctrines dont elles répudient les thèses, au fond solides, pour se condamner ensuite à accepter en bloc, *pratiquement*, pour sauver la loi morale, la partie de conceptions absurdes, les spéculations sur l'infini, qui les accompagnent.

CHAPITRE XI

L'ANTINOMIE ET LES POSTULATS DE LA RAISON PRATIQUE.

La différence des doctrines entre la *Critique de la Raison pure* et la *Critique de la Raison pratique,* publiée six ans plus tard, ne consiste point en un changement du point de vue touchant la vérité objective du théisme ou de ses principes. On trouve, dans les deux ouvrages, le même jugement formel sur l'impossibilité où la raison spéculative se trouve de confirmer les *requisita* de la morale en leur donnant un fondement objectif; mais, dans le dernier, le principe moral, plus fortement appuyé, est en outre formulé à certains endroits de manière à s'élever, autant que possible, à la hauteur d'un dogme valant par lui-même et capable de primer la raison spéculative, qui ignore ces réclamations et ne saurait les contredire. Nous disons d'*un dogme,* quoique tout moral, et, en effet, Kant posant les principes de la Raison pratique comme des « principes purs *a priori* » aussi bien que le sont ceux de la raison pure spéculative, leur attribue la même valeur comme *déterminants* de l'esprit; et ils sont pour nous d'un « intérêt supérieur ». Ce dogmatisme moral est un genre de philosophie spéculative privilégié que Kant entendait ainsi faire passer pour exempt de spéculation.

La publication de la *Critique de la Raison pratique pure* avait été précédée de deux ans par celle des *Fondements de la métaphysique des mœurs,* œuvre admirable, mais

dans laquelle nous distinguons entre une partie, qui mérite de compter dans ce que la morale *a priori* peut nous offrir d'achevé, de porté à la perfection, et une autre partie qui demeure propre à la doctrine du fondateur du criticisme.

Ce qui nous paraît élevé au-dessus de tout débat, pour ceux qui reconnaissent une philosophie synthétique, c'est le principe du devoir en tant qu'obligation que se reconnaît la conscience, « encore bien qu'il soit, de l'aveu de Kant, « impossible de prouver par l'expérience, avec une entière certitude, l'existence d'un seul cas où la maxime d'une action, d'ailleurs conforme au devoir, ait reposé uniquement sur des principes moraux et sur la considération du devoir ». — C'est ensuite la division des impératifs moraux entre l'*impératif catégorique* et les *impératifs hypothétiques,* qui jette une si grande lumière de théorie sur l'analyse psychologique des intentions, des erreurs et des fautes, — ce sont les formules, définitivement trouvées et formulées, de l'impératif catégorique, rapporté au respect des fins d'autrui par la volonté autonome de chacun et réglé, en ses applications, par la conformité requise de la maxime qui préside à l'acte individuel avec une prescription possible de législation universelle; — et c'est enfin la thèse de la liberté de la volonté regardée comme la condition de possibilité du devoir.

Sur ce dernier point l'écart commence entre la partie de la morale kantienne sérieusement applicable à l'ordre des phénomènes, et celle qui nous transporterait dans le monde inconnaissable que Kant appelle *intelligible*. Nous savons qu'il faudrait, d'après lui, que l'acte libre de l'agent moral, *en tant* qu'habitant de ce monde imaginaire, fût, en même temps, l'acte invariablement prédéterminé, par les lois de la nature, de ce même agent, *en tant* que vivant dans le monde

phénoménal. Et c'est parce qu'il considère, chez cet agent, le pur noumène de sa conscience hors des phénomènes, que Kant exige de lui l'obéissance exclusive à cet impératif catégorique pur, auquel il est plus que douteux que jamais homme se soit soumis. C'est sur un *distinguo* comparable à ceux des plus subtils docteurs scolastiques que Kant fait reposer à la fois le déterminisme phenoménal, le dictamen inconditionnel de la Loi morale, et la stricte définition du devoir, d'après laquelle une action, pour avoir une valeur morale, doit avoir été faite exclusivement par respect pour la loi, indépendamment de toute inclination et de tout intérêt.

La *Critique de la Raison pratique* est consacrée à l'application de ces principes de morale, à la discussion du rapport qu'on leur cherche avec l'objet de la raison spéculative, et, d'autre part, avec la fin du Souverain Bien, que l'homme se propose impérieusement d'après sa constitution physique et mentale, enfin aux postulats qui répondent à cette dernière question.

Kant formule une *antinomie de la Raison pratique,* qui consiste en ce fait : que ni le désir du bonheur n'est le mobile des maximes de vertu, ni la loi du devoir la cause efficiente du bonheur, lequel dépend des lois de la nature ; d'où l'impossibilité phénoménale du Souverain Bien ; et il la résout par cette considération : qu' « il n'est pas impossible que la moralité de l'intention ait une connexion nécessaire, sinon immédiate, du moins médiate (par l'intermédiaire d'un auteur intelligible de la nature) comme cause, avec le bonheur comme effet dans le monde sensible, tandis que, dans une nature qui est simplement un objet des sens, cette liaison ne peut jamais avoir lieu qu'accidentellement, et ne peut suffire au Souverain Bien ».

Kant s'appuie en outre, à cet endroit, sur ce que

l'agent, dans le monde phénoménal, « est autorisé à concevoir son existence comme noumène dans un monde de l'entendement », outre qu'il a, dans la loi morale, « un principe purement intellectuel de sa causalité dans le monde sensible[1] ». C'est une manière de lier la solution de l'*antinomie de la Raison pratique* à la solution de celle des *antinomies de la Raison pure* qui est fondée sur l'inconciliabilité du libre arbitre et du déterminisme absolu des phénomènes, et qui est insoluble, par conséquent, si l'on n'abandonne pas l'une ou l'autre de ces deux thèses mutuellement contradictoires.

Les deux cas que Kant voudrait ainsi rapprocher sont singulièrement différents. Le second, celui de la raison pratique, est moralement résolu, si l'on embrasse la doctrine théiste, avec les postulats moraux de l'existence de Dieu et l'immortalité de la personne ; mais le premier, supposant l'existence de l'agent mystérieux, inconnaissable, qui ferait librement *hors du temps* le même acte que l'agent sensible fait nécessairement *dans le temps*, et tiendrait, à cet effet, le rôle de sa personne morale, est une fiction inintelligible pour qui ne regarde pas la loi du temps comme illusoire.

Au reste, c'est parfaitement dans l'ordre du temps, et non dans la région intemporelle des noumènes, que Kant place le théâtre de vie personnelle prolongée que réclame le postulat de l'immortalité : « La conformité parfaite de la volonté à la loi morale est la sainteté, une perfection dont n'est capable, à aucun moment de son existence, aucun être raisonnable du monde sensible. Comme elle est exigée, néanmoins, et d'une nécessité pratique, elle peut être obtenue, mais seulement par *progrès allant à l'infini* vers cette conformité

1. *Critique de la Raison pratique*, trad. Picavet, p. 209.

parfaite. Suivant les principes de la Raison pure pratique, il est nécessaire d'admettre un progrès pratique tel, comme objet réel de notre volonté[1]. »

Kant ne paraît pas avoir songé à deux fortes objections qu'on peut faire à cette théorie de l'immortalité : premièrement, si le progrès va *à l'infini* (c'est lui-même qui souligne), il ne doit jamais atteindre *la fin* (ici c'est nous qui soulignons) où se rencontrerait la conformité parfaite de la volonté à la Loi. Et secondement, il est moins facile, selon les communes notions morales, d'imaginer une *évolution* semblable à celle des phénomènes naturels pour ramener au bien une volonté pervertie, que de concevoir une *révolution mentale* qui concorderait avec une révolution dans l'ordre universel des choses. Mais, quoi qu'il en soit, le postulat de Kant suppose nécessairement l'existence d'un ordre général de finalité de la nature adapté aux progrès possibles de moralité de l'être immortel, et un tel ordre, en vertu de sa définition même, est un ordre objectif.

Il en est de même du postulat de l'existence de Dieu ; son caractère ne peut être qu'objectif : « Le souverain bien n'est possible dans le monde qu'en tant qu'on admet un être suprême de la nature qui a une causalité conforme à l'intention morale. Or, un être, qui est capable d'agir d'après la représentation des lois est une *intelligence* (un être raisonnable), et la causalité d'un tel être, d'après cette représentation des lois, est sa volonté. Donc l'Être suprême de la nature, en tant qu'il doit être supposé pour le Souverain Bien, est un être qui, par l'*entendement* et la *volonté*, est la cause, partant l'auteur de la nature, c'est-à-dire *Dieu*. »

Dieu n'est donc pas seulement posé objectivement par ce texte de Kant, mais encore posé comme le prin-

1 *Critique de la Raison pratique*, p. 222.

cipe de toute objectivité, et la supposition de son existence est un devoir, selon Kant, « c'est-à-dire qu'il est moralement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu « parce qu'elle est une condition de la possibilité du Souverain Bien, et que c'est un devoir pour nous de le réaliser (ou favoriser, promouvoir, avancer?) selon nos moyens et par conséquent d'*y croire*. Mais il se hâte d'ajouter, comme il fait toujours en pareil cas :

« Cette nécessité morale (d'admettre l'existence de Dieu) est *subjective,* c'est-à-dire un besoin et non pas *objective,* c'est-à-dire qu'elle n'est pas elle-même un devoir; car ce ne peut être un devoir d'admettre l'existence d'une chose (puisque cela concerne exclusivement l'usage théorique de la raison)... Ce qui appartient seulement ici au devoir, c'est de travailler à produire et à favoriser dans le monde le Souverain Bien, dont la possibilité peut alors être postulée, mais que notre raison ne peut se représenter qu'en supposant une intelligence suprême. Admettre l'existence de cette suprême intelligence est donc une chose liée avec la conscience de notre devoir, bien que le fait même de l'admettre appartienne à la raison théorique. Considéré relativement à elle seule, comme principe d'explication, il peut s'appeler une *hypothèse,* mais relativement à l'intelligibilité d'un objet, qui pourtant nous est donné par la loi morale (le Souverain Bien), il peut être appelé une *croyance,* et même une pure croyance de la raison, parce que la raison pure seule (d'après son usage théorique aussi bien que pratique) est la source d'où il découle[1]. »

Cette « nécessité morale d'admettre » qui est liée à la conscience du devoir sans cependant être un devoir

1. *Critique de la Raison pratique,* p. 228-230.

pour celui qui la reconnaît, et ce « fait d'admettre », qui, pour la raison théorique, est une *hypothèse,* pour la raison pratique (loi morale), une *croyance,* et n'est pas, pour cela, soumis à l'examen logique et aux recherches spéculatives que les croyances et les hypothèses appellent pour leur contrôle, tout cela n'est que distinctions visiblement artificielles. Leur signification est, en somme, que les postulats moraux, quoique très évidemment spéculatifs et objectifs en leur portée, ne doivent pas être exposés à la commune critique des notions intellectuelles ; plus au fond, que l'objet de nul concept transcendant n'est assuré tant qu'il demeure spéculatif et ne peut être présenté à l'intuition ; et ceci est une manière de retirer la *croyance* en la posant, puisque c'est la séparer irrémédiablement de tous moyens d'assurance en sa réalité, nulle intuition n'étant possible des objets transcendants :

« Pour étendre pratiquement une connaissance pure, il faut qu'il y ait une *fin,* c'est-à-dire un but donné *a priori* comme un objet (de la volonté) qui, indépendant de tous principes théologiques, est représenté, comme pratiquement nécessaire, par un impératif catégorique qui détermine immédiatement la volonté, et qui, dans ce cas, est le *Souverain Bien.* Or cela n'est pas possible sans supposer trois concepts théoriques (auxquels, parce qu'ils sont simplement des concepts purs de la raison, on ne peut trouver aucune intuition correspondante, ni, par conséquent, par la voie théorique, aucune réalité objective), à savoir la liberté, l'immortalité et Dieu. » — Ainsi, sans intuition, point de réalité dont on se doive croire assuré ; des possibilités seulement. — « Donc la possibilité de ces objets de la Raison pure spéculative, la réalité objective que cette dernière ne pouvait leur assurer est postulée par la loi pratique qui exige l'existence du Souverain Bien

possible dans un monde. Par là sans doute la connaissance théorique de la Raison pure reçoit un accroissement, mais il consiste simplement en ce que ces concepts, d'ailleurs problématiques pour elle (simplement concevables), sont maintenant assertoriquement reconnus pour des concepts auxquels appartiennent réellement des objets, parce que la raison pratique a indispensablement besoin de leur existence pour la possibilité de son objet, le Souverain Bien, qui, pratiquement, est absolument nécessaire, et que la Raison théorique est autorisée par là à les supposer. » — *Assertoriquement,* le mot est remarquablement bien choisi pour qualifier cette proposition : que la raison théorique peut légitimement supposer son objet parce que la raison pratique ne saurait se passer du sien ! Mais *supposer,* est-ce bien le mot ?

« Cette extension de la raison théorique n'est pas une extension de la spéculation, c'est-à-dire qu'*elle ne permet pas d'en faire un usage positif au point de vue théorique.* » Il y a accroissement de connaissance en un point seulement : c'est que nous reconnaissons la possibilité de réaliser l'objet de la raison pratique. « Mais lorsque la Raison est une fois en possession de cet accroissement, elle traitera comme raison spéculative (en réalité seulement pour assurer son usage pratique) ces idées négativement, c'est-à-dire non en les étendant mais en les éclaircissant, pour écarter, d'un côté, l'*antropomorphisme* comme la source de la superstition, ou l'extension apparente de ces concepts par une prétendue expérience ; d'un autre côté, le *fanatisme* qui promet cette extension suprasensible. Ce sont là des obstacles à l'usage pratique de la Raison pure ; les écarter, c'est certainement étendre notre connaissance au point de vue pratique, sans qu'on se contredise en admettant en même temps que la Raison n'a pas gagné par là la

moindre chose au point de vue spéculatif[1]. » — Il faut qu'elle ait gagné ou perdu, cependant !

Kant nous a dit ailleurs, en sa *Critique de la Raison pure*, qu'il n'était pas possible de se faire une idée de Dieu selon la conception théiste traditionnelle, sans y introduire des notions anthropomorphiques. Ici l'anthropomorphisme est également regardé comme inévitable et de plus comme exigé et nécessaire au point de vue pratique, mais absolument répudié au point de vue théorique, ce qui fait que nous ne devrions point avoir, à proprement parler l'*idée de Dieu*. C'est bien la conclusion que donne Kant à ses explications qu'on vient de voir sur la question : « *Comment est-il possible de concevoir une extension de la Raison pure pratique qui ne soit pas accompagnée d'une extension de connaissance pour la Raison spéculative?* » Il met, en effet, « les prétendus savants en théologie naturelle », — merveilleux nom, dit-il, cette théologie *naturelle* ! — au défi de nommer, pour déterminer l'objet de leur science, « une propriété ou de l'entendement ou de la volonté, à propos de laquelle on ne puisse montrer d'une façon irréfutable que, si l'on en abstrait tout ce qui est anthropomorphique, il n'en reste plus que le simple mot, sans qu'on puisse le lier au moindre concept par lequel pourrait être espérée une extension de la connaissance théorique ». Les objets des postulats moraux ont de la réalité, mais « seulement par rapport à l'exercice de la loi morale, non pour un usage spéculatif ». Le concept de Dieu n'appartient ni à la *physique* ni à la *métaphysique*. Il faut, pour le déterminer d'accord avec la fin du Souverain Bien, le considérer comme être suprême, auteur du monde, parfait, tout-puissant, présent partout, éternel etc., et c'est alors « une proposition synthétique,

1. *Critique de la Raison pratique*, p. 243 sq.

c'est-à-dire une proposition dont l'entendement ne saurait par aucun raisonnement établir la réalité externe, et que même toute la méthode spéculative de la Raison ne pouvait produire ». Il appartient exclusivement à la morale, ainsi que les autres postulats[1].

Grâce à cette manière d'interdire toute spéculation sur l'idée de Dieu, Kant évite deux questions difficiles et fondamentales. Il n'a pas à se prononcer sur la valeur métaphysique et la correction logique des attributs infinis, ni même à l'examiner, puisqu'il rejette en bloc le concept, en tant qu'objet d'une étude rationnelle. Et il n'a pas davantage soit à chercher une justification pour cet anthropomorphisme *qu'il tient pour inévitable dans la croyance théiste,* puisqu'on ne doit pas la soumettre à un contrôle rationnel, soit, au contraire, à en justifier la condamnation comme entaché de superstition. S'il le condamne néanmoins d'une manière générale et sans distinction, sans définir ce mot *antropomorphisme,* c'est, sans doute, que la doctrine de la personnalité divine ne lui paraît pas rationnelle ; et, en ce cas, il juge du concept, contrairement au parti pris de ne le vouloir connaître qu'au seul point de vue pratique. Revenons maintenant à l'idée première de la théorie, à la séparation des deux raisons.

Dès l'instant que Kant admet l'existence de Dieu, la Création et la Providence, quel que soit le point de vue, théorique ou pratique, où il entend se placer, mais en prenant l'idée de Dieu que lui transmet l'École, avec les attributs infinis dans l'espace et le temps, que les théologiens ont consacrés, il fait, de toute nécessité, de la théorie ; il spécule, et de plus dogmatise. En effet, la raison pratique n'a pas besoin de ces attributs, qui la gênent même beaucoup dans ses légitimes tendances anthro-

1. *Critique de la Raison pratique,* p. 250-254.

pomorphiques, et la raison théorique, de son côté, ou les combat comme impliquant des contradictions, ou ne les connaît que soumis à d'incessants débats dont témoigne largement l'histoire des religions et des philosophies. Comment Kant se flatte-il de passer par-dessus ces difficultés ? En prétendant que la doctrine du Souverain Bien, doctrine elle-même exigée par le principe rationnel pur apriorique du devoir, rend la croyance aux postulats obligatoire. C'est là, pour lui, l'idée première et de fondement. Mais cette idée est spéculative au plus haut degré, transcendante, parce qu'elle dépasse toute expérience possible, qu'elle prononce sur les choses de l'expérience d'après une pure notion, et dogmatique, parce que cette notion, quel qu'en soit le mérite, reçoit de son auteur une élaboration éminemment personnelle, originale, qui a pour adversaire le plus grand nombre des philosophes. C'est assez pour démontrer absolument que la séparation kantienne de la raison spéculative et de la raison pratique est une illusion.

CHAPITRE XIII

LA FINALITÉ DE LA NATURE ET L'ANTINOMIE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE.

Dans la *Critique du Jugement,* ouvrage paru trois ans après la *Critique de la Raison pratique,* et dont une partie traite du *jugement téléologique*, c'est-à-dire de la finalité considérée soit dans la nature soit dans l'esprit, qui cherche les preuves de la réalité objective de ce principe, on retrouve la même thèse principale, celle de la séparation de la Raison spéculative et de la Raison pratique. Elle est bien résumée dans le passage suivant qui en met en évidence ce point de doctrine trop peu remarqué par les critiques : que la *croyance* à fondement exclusivement moral, reclamée par Kant, non seulement laisse logiquement indifférente l'existence de son objet, mais n'exige pas même l'*assurance subjective* de cette existence. La distinction, très subtile, et qui ne se comprend bien que de la part de celui *qui ne croit pas* lui-même effectivement, est expliquée dans une citation que nous avons eu occasion de faire, et qui est du même ouvrage, où se trouve formulé le devoir de croire au progrès nécessaire de l'humanité vers la fin de paix et de justice, encore que, jugeant d'après l'expérience et les faits, on doive plutôt le juger improbable.

« La *foi* (comme *habitus,* non comme *actus*) est un état moral de la Raison dans l'adhésion qu'elle accorde

aux choses inaccessibles à la connaissance théorique. C'est donc ce principe constant de l'esprit, de tenir pour vrai ce qu'il est nécessaire de supposer comme condition de la possibilité du but final suprême que la morale nous oblige à poursuivre, *bien qu'on ne puisse apercevoir ni la possibilité de ce but final*... C'est une libre adhésion non point à des choses dont on puisse trouver des preuves dogmatiques par le jugement théorique déterminant, ni à des choses auxquelles nous nous regardions comme obligés, mais à des choses *que nous admettons en faveur d'un but que nous nous proposons d'après les lois de la liberté ;* et nous ne les admettons pas comme des choses d'opinion, sans principe suffisant, mais comme ayant leur fondement dans la Raison (mais seulement par rapport à son usage pratique) *d'une manière suffisante pour le but de cette faculté*[1]. »

Au sujet de l'existence d'une loi de finalité dans la nature, Kant exprime sa conviction avec force : « Il est absolument certain que nous ne pouvons apprendre à connaître d'une manière suffisante et, à plus forte raison, nous expliquer les êtres organisés et leur possibilité intérieure par des principes purement mécaniques de la nature ; et on peut soutenir également, avec une pareille certitude, qu'il est absurde pour des hommes de tenter quelque chose de pareil, et d'espérer que quelque nouveau *Newton* viendra un jour expliquer la production d'un brin d'herbe par des lois naturelles auxquelles aucun dessein n'a présidé ; car c'est là une vue qu'il faut absolument refuser aux hommes. » Voilà une déclaration qui semble assez théorique, quoique dans un sens négatif, et qui est dogmatique aussi, car la thèse contraire était, à l'époque de Kant, et n'a pas

1. *Critique du jugement*, trad. Barni, t. II, p. 206. — Les passages soulignés le sont par nous, excepté le dernier que Kant a souligné lui-même.

cessé d'être bien vue par nombre de savants de la nôtre. Mais il ajoute immédiatement :

« En revanche il y aurait présomption à juger que quand même nous ne pourrions pénétrer jusqu'au principe de la nature dans la spécification des lois universelles que nous connaissons, nous ne pourrions trouver un principe de la possibilité des êtres organisés, qui nous dispensât d'en rapporter la production à un dessein ; car comment pourrions-nous savoir cela ? — Les vraisemblances ne suffisent plus là où il s'agit de jugements de la Raison pure ». Ces deux passages que rien ne sépare semblent se contredire. Kant continue et conclut :

« Nous ne pouvons donc décider objectivement, soit d'une manière affirmative, soit d'une manière négative, la question de savoir s'il y a un être agissant d'après des fins, qui, comme cause (par conséquent comme auteur du monde) serve de principe à ce que nous nommons avec raison des fins de la nature. Tout ce qu'il y a de certain, c'est que, si nous jugeons selon ce que notre propre nature nous permet d'apercevoir (conformément aux conditions et aux limites de notre raison) nous ne pouvons donner pour principe à la possibilité de ces fins de la nature qu'un être intelligent. Cela seul, en effet, est conforme à la maxime de notre jugement réfléchissant, par conséquent, à un principe subjectif, mais nécessairement inhérent à l'espèce humaine[1]. » Ce jugement *réfléchissant* opposé au *déterminant,* qu'est-ce autre chose que l'examen et le raisonnement avant la conclusion et la résolution ? C'est donc de la spéculation et de la théorie, en dépit des distinctions de Kant, et comment pourrait-il étudier différemment la question de la finalité dans la nature ?

1. *Critique du jugement,* t. II, p. 77.

Cette inhérence du jugement finaliste à la nature humaine n'a pas empêché les savants, et Kant lui-même, de spéculer sur un enchaînement naturel et universel des phénomènes dans lequel il n'entrerait rien d'une finalité intentionnelle ; la fin partageant l'obscurité de l'origine, s'il y a une origine : question ardue que Kant peut bien résoudre affirmativement *au point de vue de la Raison pratique,* mais que, pour la spéculation, il fait plonger dans le mystère de l'Inconditionné !

Les faits et les théories commençantes de l'anatomie comparée permettaient déjà à l'auteur de la *Critique du jugement* (1790) d'exposer des vues sur lesquelles de savants naturalistes allemands se sont fondés depuis pour apporter l'autorité du philosophe à l'appui de l'évolutionisme. « Cette analogie des formes des êtres organisés, dit Kant, qui malgré leur diversité paraissent avoir été produites conformément à un type commun, fortifie l'hypothèse que ces formes ont une affinité réelle, et qu'elles sortent d'une mère commune, en nous montrant chaque espèce se rapprochant graduellement d'une autre espèce, depuis celle où le principe des fins semble le mieux établi, à savoir l'homme, jusqu'au polype, et depuis le polype jusqu'aux mousses et aux algues, enfin jusqu'au plus bas degré de la nature que nous puissions connaître, jusqu'à la matière brute, d'où semble dériver, d'après des lois mécaniques (semblables à celles qu'elle suit dans ses cristallisations), toute cette technique de la nature, si incompréhensible pour nous, dans les êtres organisés, que nous nous croyons obligés de concevoir un autre principe.

« Il est permis à l'*archéologue* de la nature de se servir des vestiges encore subsistants de ses plus anciennes productions pour chercher dans tout le mécanisme qu'il connaît ou qu'il soupçonne le principe de cette grande famille de créatures (car c'est ainsi qu'il faut se

la représenter, si cette prétendue affinité générale a quelque fondement). Il peut faire sortir du sein de la terre, qui elle-même est sortie du chaos (comme un grand animal) des créatures où on ne trouve encore que peu de finalité, mais qui en produisent d'autres à leur tour, mieux appropriées au lieu de leur naissance et à leurs relations réciproques, jusqu'au moment où cette matrice se raidit, s'ossifie, et borne ses enfantements à des espèces qui ne doivent plus dégénérer et où subsiste la variété de celles qu'elle a produites, comme si cette puissance formatrice et féconde était enfin satisfaite ».

Ce dernier trait seul s'éloigne de la doctrine actuelle de l'évolution, qui ne se connaît aucune raison pour arrêter ainsi le cours de la nature à sa station actuelle. Au surplus, « il faut toujours, ajoute Kant, attribuer à cette mère universelle une organisation qui ait pour but la production de toutes ces créatures, sinon il serait impossible de concevoir la possibilité des productions du règne animal et du règne végétal. On n'a donc fait que reculer l'explication et on ne peut prétendre avoir rendu la production de ces deux règnes indépendante de la condition des causes finales[1] ». Mais Kant oublie ici deux points : 1° que sa doctrine de la causalité, telle qu'on peut la conclure de sa discussion des antinomies de la Raison pure, n'exclut nullement la possibilité du procès à l'infini des phénomènes, dans le temps passé. Or, ce procès à l'infini, s'il est admis, permet de *reculer* sans fin l'explication de la finalité, comme celle de la causalité, si l'on n'aime mieux dire qu'il interdit d'en donner aucune ; 2° sur quoi Kant peut-il appuyer la certitude d'une finalité intentionnelle de l'ensemble et de la suite des phénomènes ? C'est, nous a-t-il dit, un principe

1. *Critique du jugement*, t. II, p. 111-114.

subjectif, mais inhérent à la nature humaine. Mais ne nous dit-il pas aussi, et ne nous répète-t-il pas sans cesse qu'un tel principe ne nous autorise à rien conclure sur la nature objective des choses ?

Dans une note, à la suite de l'exposition qu'on vient de voir du système de l'évolution progressive des espèces des êtres organisés, Kant remarque que cette hypothèse qui, dit-il, est un « coup hardi de la Raison, et il y a peu de naturalistes, même parmi les plus pénétrants, à qui elle n'ait quelquefois traversé l'esprit, n'est pas précisément absurde ». Il regarde comme absurde, au contraire, la génération, dite *aequivoca* « qui explique la production d'un être organisé par le mécanisme de la matière brute et inorganique ». C'est encore un point où Kant *théorise,* sans s'en apercevoir, sur un sujet éminemment objectif. Il parle habituellement, dans cette partie de sa téléologie, de la matière et des explications purement mécaniques des phénomènes, comme de choses de l'ordre réel, objectif, qu'il oppose à celles dont les propriétés pourraient impliquer des rapports de finalité. Il ne peut pourtant s'autoriser d'aucun principe apriorique, non plus que de l'expérience, pour affirmer l'existence d'une telle matière, tandis que les éléments des corps peuvent posséder des propriétés *subjectives* organisatrices, ou qui permettent la transition, par voie évolutive, des actions qui président aux mouvements calorifiques ou cinétiques, et aux combinaisons chimiques, à celles qui président à l'organisation proprement dite. Mais il y a plus : on peut dire, et Kant dit en effet, qu'il n'y a moyen ni de concevoir l'*organique* tiré du *mécanique,* ou réciproquement, ni de les unir ; mais ce jugement, qu'il en porte, est après tout *subjectif,* et il ne saurait, d'après son constant principe, en conclure que, *dans l'objet,* le *mécanique* n'est pas la cause de l'*organique*.

Sa véritable pensée paraît être que tous deux, l'organique et le mécanique, plongent à l'origine dans l'incompréhensible suprasensible. C'est une solution qui dessine pour nous un dernier trait de la doctrine des antinomies, doctrine propédeutique du Mystère de la Chose en soi. Kant a résolu les *antinomies de la Raison pure*; — celles du fini et de l'infini dans l'espace, le temps et la matière, par cette proposition : que les phénomènes ne sont rien en soi et, par conséquent, ne se distinguent pas de manière à reconnaître la loi de la quantité numérique; — celle de la liberté et de l'enchaînement invariable des phénomènes par le recours à l'existence de l'agent moral pur, ou noumène, agissant simultanément et librement dans l'acte même où l'agent phénoménal agit nécessairement, comme membre de la série phénoménale dont il fait partie; — et celle de l'être intelligible, inconditionnellement nécessaire, hors du monde et dans le monde, par une double affirmation analogue, et par la distinction de deux aspects, ce qui revenait également, dans le fond, à réduire le monde des phénomènes à un système d'apparences. Il a résolu l'*antinomie de la Raison pratique,* entre la loi morale et le bonheur, par trois postulats subjectifs dont le fondement doit rester théoriquement douteux pour l'esprit même qui les accepte.

On peut remarquer, à ce propos, qu'à l'égard des solutions des antinomies de la Raison pure, il n'y avait pas la distinction demandée pour l'antinomie de la raison pratique entre l'affirmation de la solution et sa vérité quant à l'objet. Il y a cependant une comparaison qui s'impose entre la solution de la quatrième antinomie, qui se tire de la *possibilité* de l'existence, à la fois d'un être inconditionnellement nécessaire et de la série infinie des êtres phénoménaux universellement conditionnés, et la solution de l'antinomie de la Raison pra-

tique, qui se demande à la *possibilité* de l'existence d'un « sage auteur du monde ». Ces deux ordres d'hypothèses sont incompatibles. Le premier établit, à titre de simple possibilité, ce qu'il affirme réellement sur cette double nature de l'objet suprême car l'antinomie n'est résolue que si la thèse et l'antithèse sont toutes deux vraies, et fait réellement décréter cette alliance par la Raison pure tout en se défendant de vouloir démontrer l'existence de l'Inconditionné et définir son rapport aux conditions du monde. L'antinomie de la Raison pratique intervenant dans cet état de la question pour la Raison pure, c'est une doctrine radicalement différente, avec ses postulats, qui se présente pour la résoudre. Il ne faut pas s'étonner si Kant interdit au croyant de la Raison pratique l'investigation de son objet!

Nous passons maintenant à l'*antinomie de la Critique téléologique*. Elle se rapporte aux *deux Raisons*, mais d'une manière particulière aux idées opposées de Nature et de Création. Elle se formule ainsi:

Thèse: Toute production de choses matérielles est possible d'après des lois purement mécaniques; — *Antithèse:* Certaines productions matérielles ne sont pas possibles d'après des lois purement mécaniques[1].

Cette antinomie ne peut évidemment se résoudre, comme celle de la Raison pratique, par un recours aux postulats moraux, et en admettant simultanément les deux principes dont l'antinomie pose le conflit, puisque ici nous voyons, dans l'antithèse, figurer le principe de finalité qui, considéré dans l'ordre de la nature, est l'équivalent du postulat de la création et de l'existence d'un créateur. Kant va donc se voir obligé, comme pour les antinomies de la Raison pure, de prendre son refuge dans l'Inconditionné, ce qui est inévitablement y su-

1. *Critique du jugement*, t. II, p. 52.

bordonner les postulats ; et les postulats s'y perdent, au lieu de s'y confirmer. Il se trouve qu'en résultat définitif, la réalité définie de l'objet étant partout laissée en question, les antinomies demeurent, en théorie, non résolues.

« Dans une seule et même chose on ne peut admettre ensemble les deux principes » (savoir, le mécanisme et la finalité) « en expliquant l'un par l'autre (en déduisant l'un de l'autre), c'est-à-dire qu'on ne peut les associer comme principes dogmatiques et constitutifs de la connaissance de la nature pour le jugement déterminant... En effet, un mode d'explication exclut l'autre, quand même objectivement ces deux principes reposeraient sur un seul, auquel nous ne songerions pas. Le principe qui doit rendre possible l'union des deux principes dans notre jugement sur la nature doit être placé en quelque chose qui réside en dehors de tous deux (par conséquent aussi en dehors de toute représentation empirique de la nature), mais qui en soit le fondement, c'est-à-dire dans le suprasensible, et c'est là qu'il faut ramener chacun des deux modes d'explications... Mais il nous est impossible d'avoir de ce principe suprasensible, au point de vue théorique, le moindre concept déterminé et affirmatif[1]. »

L'extraordinaire complication de termes et de formules dont le génie métaphysique de Kant enveloppe ses ultimes visées rend souvent fort difficile la pénétration des raisons véritables qui motivent ses décisions en réalité dogmatiques. Au sujet de l'antinomie du mécanisme et de la finalité, on se demande ce qui s'oppose dans son esprit à la conception théologique d'un créateur qui institue les lois des corps en vue d'établir, par leur fonctionnement même, un ordre de finalité,

1. *Critique du jugement*, t. II, p. 98-101.

non instituer un antagonisme, et qui en met, en partie et dans certaines limites, l'usage à la disposition des créatures. La nature des corps, ou, comme on dit, de la matière, l'étendue des lois, les bornes de leur action, l'existence et les bornes de la liberté, l'origine du mal, son explication en regard de la finalité générale, tout cela n'est que problèmes. Si l'on veut donner aux questions la forme d'une antinomie, ce sera celle de la Raison pratique de Kant. On la résoudra avec lui par les postulats, qui sont une solution sérieuse, et non en plongeant le problème dans l'Inconditionné où, en s'obscurcissant, il se renforce. Encore une fois, où Kant a-t-il pris le droit d'affirmer l'incompatibilité des lois nécessaires et du règne d'une loi de finalité universelle qui les domine ? Et, s'il a cru l'avoir, pourquoi n'a-t-il pas dit ouvertement que les postulats de la Raison pratique étaient eux-mêmes inconciliables avec les lois nécessaires ?

La vérité c'est que Kant n'entend pas simplement, par le mécanisme, ce que ce mot semble signifier, dans sa discussion des fins comme opposées aux lois exclusivement physiques, et dans l'antinomie qui résume cette opposition. Il pense, sous ce terme, à la causalité universelle et à l'invariable enchaînement des phénomènes, à leur série unique qui est le monde sans commencement, et dans laquelle il ne se peut glisser aucune fin propre pour les êtres instables qui en parsèment le cours, ou pour les événements qui font ces êtres et qui les défont, parce que chaque être et chaque événement qui le concerne, chaque rapport possible, est rigoureusement déterminé par sa cause, avant cela, par les causes de sa cause à l'infini.

C'est la doctrine dont Kant n'a jamais dévié, et il a parfaitement compris ce que les théoriciens du déterminisme absolu ne comprennent pas souvent aussi bien

que lui, savoir que, relativement à un tel monde, le bien et le mal ne s'appliquent aux fins des êtres que négativement pour les uns quand c'est positivement pour les autres, et *vice versa,* et que les choses sont ce qu'elles peuvent être. Or, à ce point de vue, sitôt que l'idée de finalité, avec l'idée du bien, se généralise, elle amène avec elle une insoluble antinomie. Le penseur qui la conçoit oppose à ce monde *quelque chose* qui n'est plus le monde ; et encore, bien que ce quelque chose soit indéterminé, il le dit la cause ou les conditions de toutes les conditions. Il dit, de ce quelque chose, que seul il est en soi, et la solution réelle, que ce métaphysicien peut cependant se déguiser, et qui se comprend au fond, c'est que les choses du temps ne sont rien de réel, que tout n'est pour nous qu'illusion. Mais Kant ajoute : Hormis la Loi morale, qui nous force à reconnaître dans cet Inconditionné un fondement de cette loi. Nous ne savons lequel.

Nous ne savons lequel. Il ne peut pas être le système des postulats dont l'un réclame, sous le nom de Dieu, la personne accomplie, pourvue, il est vrai, de qualités contradictoires, mais très essentiellement une personne, un être défini en sa perfection par des rapports, et impossible à identifier avec l'Absolu dont l'idée exclut toute relation. Kant n'a donc pu en aucune façon entendre par l'Inconditionné, par le *suprasensible,* auquel il rattache l'union, d'ailleurs impossible, selon lui, du mécanisme (ou monde des phénomènes) et de la finalité (ou dessein créateur), la divinité consciente, Intelligence et Volonté suprême. Telle est la différence et tel est le vide, impossible à remplir, qui s'étend entre la conception de l'absolu kantien et la doctrine théiste. Le pur théisme est le personnalisme divin, qui se suffit à lui-même, en sa conception de l'Infini moral, ou plénitude et perfection de l'être pensant. La théologie des

attributs infinis actuels dans l'espace et le temps en est une superfétation que Kant a laissée à la charge du théisme conciliaire et scolastique adapté à ses postulats, mais exclu de l'Absolu. Kant a dû reconnaître que le vide ne pouvait pas être occupé rationnellement, entre l'Absolu et le monde, par la série, qui n'a ni premier ni dernier terme, du déterminisme phénoménal siège logique des infinis imaginaires.

En un mot, Kant n'a point été un infinitiste réel ; il se distingue de tout le corps des philosophes adhérents du panthéisme théologique, en ce que l'infini appartient, selon lui, au monde des apparences et n'est point réalisé.

Nous sommes, une dernière fois, ramenés, dans cette étude, à la question de savoir si Kant a cru lui-même à l'existence du Dieu des postulats, et il nous semble résulter de nos analyses de ses formules qu'il a dû ce qui s'appellerait à bon droit n'y point croire. Il serait trop dur d'accuser la sincérité de celui de tous les philosophes qui a eu la conception la plus forte de l'idéal moral comme obligatoire. Mais il a pensé, l'objet étant, selon lui, pour la connaissance, inaccessible, que les postulats étaient la forme la mieux adaptée à nos esprits pour nous la représenter effectivement, et qu'enfin, — ceci est ce qu'il a toujours déclaré, — le *principe subjectif* de la Raison qui nous porte à la conception des postulats, quoique n'étant que *régulateur* pour notre pensée et non *constitutif de son objet*, « est aussi nécessaire à notre *jugement humain* que si c'était un principe objectif[1] ». C'est un dogmatisme moral très absolu, sans preuve. Le tout nous semble suffisamment résumé dans les pages, si l'on en veut bien peser les termes, qui terminent la *Critique du jugement téléologique* :

1. *Critique du jugement*, t. II, p. 85.

« S'il se trouve que le seul argument capable de conduire à un concept déterminé de l'objet de la théologie est l'argument moral, et s'il est accordé que cet argument ne démontre suffisamment l'existence de Dieu que relativement à notre destination morale, c'est-à-dire au point de vue pratique, et que la spéculation reste ici tout à fait étrangère, et n'augmente pas le moins du monde l'étendue de son domaine, non seulement il ne faudra pas s'en étonner, mais on ne pourra pas trouver l'adhésion que réclame ce genre de preuve insuffisante pour le but de la théologie. Quant à la prétendue contradiction qu'on pourrait trouver entre ce que nous affirmons ici de la possibilité d'une théologie et ce que disait des catégories la Critique de la Raison spéculative, à savoir qu'elles ne peuvent produire une connaissance qu'en s'appliquant aux objets des sens, et non point au suprasensible, il suffit, pour la dissiper, de remarquer que les catégories, appliquées à une connaissance de Dieu, ne le sont pas au point de vue théorique (de manière à déterminer ce qu'est en soi son impénétrable nature), mais seulement au point de vue pratique. »

Kant explique, à l'appui de cette exclusion de tout élément de théorie, qu'il ne faut rapporter à Dieu aucun des attributs et notions empruntés aux postulats et qui le détermineraient dans le sens du théisme. C'est bien ce que signifient les phrases suivantes ; ou que voudraient-elles dire ?

« Lorsque je conçois un être suprasensible comme le premier moteur, et, par conséquent, au moyen de la catégorie de la causalité appliquée à cette détermination du monde (le mouvement de la matière), je n'ai pas à le concevoir dans quelque lieu de l'espace, ni comme étendu ; je n'ai même pas à le concevoir comme existant dans le temps, et comme coexistant avec un autre

être. Je n'ai donc aucune des déterminations qui pourraient me faire comprendre la condition de la possibilité de la production du mouvement par cet être comme principe. Par conséquent je ne le connais nullement en soi par le prédicat de la cause (comme premier moteur), mais je n'ai que la représentation d'un quelque chose qui contient le principe des mouvements dans le monde, et le rapport de ces mouvements à cet être comme à leur cause ne me fournit rien d'ailleurs qui soit propre à la nature de la chose qui est cause, laisse tout à fait vide le concept de cette cause. La raison en est qu'avec des prédicats qui ne trouvent leur objet que dans le monde sensible, je puis bien aller jusqu'à l'existence de quelque chose qui contienne le principe de ce monde, mais non jusqu'à la détermination du concept de cet être en tant que suprasensible, car ce concept repousse tous ces prédicats. Ainsi donc la catégorie de la causalité, déterminée par le concept d'un premier moteur, ne m'apprend nullement ce que c'est que Dieu. »

Cette argumentation de Kant est viciée en cela qu'il considère la catégorie de causalité telle qu'elle se présente en son application aux choses de l'expérience, ou comme relation entre des phénomènes donnés (ici, entre un premier moteur et une matière à mouvoir). Tel n'est point le cas pour la cause première et pour l'acte créateur. L'idée de Dieu comme cause du monde est toujours celle d'une volonté commençant la série des phénomènes. Mais, quoi qu'il en soit de cette acception, Kant, qui n'en tient pas compte pour définir la causalité comme origine première, l'exclut en même temps comme prédicat réel à concevoir de la divinité, et ne peut certainement pas faire usage de l'idée de cause dans le sens relatif empirique du terme. Passons de la causalité à la finalité.

« Sans doute, dit-il, la grande finalité que nous trouvons dans le monde nous oblige à concevoir une cause suprême pour cette finalité, et sa causalité comme celle d'une intelligence, mais nous n'avons pas pour cela le droit de lui attribuer cette intelligence (comme, par exemple, nous pouvons concevoir l'éternité de Dieu, ou son existence dans tous les temps, parce que nous ne pouvons d'ailleurs nous faire aucun concept de la pure existence en tant que grandeur, c'est-à-dire en tant que durée ; ou comme nous pouvons concevoir l'omniprésence divine ou l'existence de Dieu dans tous les lieux, pour nous expliquer sa présence immédiate aux choses extérieures les unes aux autres, sans pourtant pouvoir attribuer aucune de ces déterminations à Dieu comme à quelque chose qui nous soit connue en soi). » Quand j'attribue à l'homme des productions qui ne sont explicables que par une finalité intentionnelle, je puis lui attribuer ce prédicat, l'intelligence, comme une propriété bien connue, et le connaître par là. « Mais s'il est permis et même inévitable de concevoir un être suprasensible (Dieu), comme intelligence, il n'est pas permis de lui attribuer cette intelligence, et de se flatter de pouvoir le connaître par là comme par un de ses attributs. Je ne puis transporter à un objet suprasensible le prédicat qui ne sert qu'à la détermination de l'homme, et, par conséquent, je ne puis connaître, par une causalité ainsi déterminée, ce que c'est que Dieu. »

Nous chercherions inutilement des mots pour dire que Dieu n'est pas ce qu'un postulat essentiel de la Raison pratique nous demande de croire qu'il est. « Il en est de même, ajoute Kant, de toutes les catégories, qui n'ont pas de sens pour la connaissance au point de vue théorique, quand elles ne sont pas appliquées à des objets d'expérience possible. » Ici, vient la distinc-

tion, que le lecteur attend sans doute, entre le *point de vue théorique* et le *point de vue pratique,* si impossible qu'elle doive lui paraître quand il s'agit de l'existence pure et simple, à affirmer ou à nier, de quelque qualité rapportée à quelque chose :

« Mais, à un autre point de vue, je puis et je dois même concevoir un être suprasensible par analogie avec un entendement, sans prétendre le connaître théoriquement par là ; c'est lorsque cette détermination de sa causalité concerne un effet dans le monde qui contient un but moralement nécessaire, mais impossible pour des êtres sensibles. Car alors on peut fonder sur des propriétés et des déterminations de sa causalité, conçues en lui simplement par analogie, une connaissance de Dieu et de son existence (une théologie), qui, au point de vue pratique, mais aussi *à ce seul point de vue* (moral), possède toute la réalité nécessaire. »

Une réalité qui dépend du point de vue ! ce *distinguo* rappelle certaines contradictions célèbres de la théologie scolastique. Un objet est réel ou n'est pas réel, il n'y a pas de milieu. Poser la question, c'est précisément considérer la chose par rapport à elle-même et dans ses rapports avec d'autres choses supposées réelles, indépendamment du point de vue auquel elle nous est offerte dans la représentation qui nous en est donnée et suivant les conditions où nous sommes placés. C'est, autant que nous le pouvons, faire abstraction de ce point de vue et de ces conditions. Kant, au contraire, prétendrait constituer, pour notre usage, une réalité *sui generis* en tenant compte des circonstances morales dont la logique de sa doctrine réclame l'élimination. Au vrai, selon cette doctrine, le Dieu de la *Raison pratique* et de ses postulats n'est pas un être en soi ; il appartient, en sa conception, au monde des phénomènes ; c'est un idéal phénoménal, un produit du simple enten-

dement sous l'influence des notions de la liberté et du devoir. Le siège de l'obligation ne peut être que là où est le siège réel du libre arbitre, hors du temps et de l'espace. La vraie personne est donc là aussi, là seulement, dans un noumène. Le cas est pareil, en ce qui concerne la personnalité divine : concept divin idéal de l'ordre pratique, intelligence discursive, cause efficiente et finale, personnalité empirique, par conséquent, faite pour répondre aux notions temporelles des êtres phénoménaux et à leur entendement soumis à l'expérience et borné dans l'application des catégories. En un mot, le genre de réalité accordé par Kant aux objets idéaux de la Raison pratique n'est pas autre que celui qu'il a reconnu aux phénomènes, c'est la réalité des choses qui n'existent pas en soi ; et, parallèlement à la personne humaine, qui est transférée au noumène, la personnalité divine ne peut que se perdre dans l'Inconditionné.

CHAPITRE XIV

LES DÉMONSTRATIONS DE L'EXISTENCE DE DIEU. — CRITIQUE GÉNÉRALE DE LEUR VALEUR LOGIQUE.

Depuis l'éclat de la fondation de la méthode synthétique en philosophie par l'œuvre de Descartes, aucun événement de cet ordre, aussi retentissant, ne s'était produit, que le fut le renversement, prétendu définitif, de cette œuvre même, et, en outre, de toute théologie, qu'on la nommât naturelle ou rationnelle, par la publication de la célèbre réfutation des démonstrations classiques de l'existence de Dieu, dans la *Critique de la Raison pure* de Kant. Car, de cet ouvrage aux vues si complexes, et, en partie, si abstruses, difficiles à entendre, ce furent ces réfutations, beaucoup plus que celles des communs arguments de la psychologie rationnelle, qui émurent le monde philosophique. Le public, toujours simpliste en ses jugements, et d'ailleurs imbu de ce préjugé, qu'une démonstration doit être évidente, absolument indéniable, ou bien ne compte pas pour déterminer des convictions, ne distingua pas entre une réfutation qui n'attaquait en somme que les prétentions de la démonstration à un certain caractère apodictique qui lui vaudrait cette inimpugnable évidence, et une autre réfutation qui aurait pu aller jusqu'à ruiner dans leurs bases réelles les motifs qui en ont suggéré à ses auteurs les formules connues. Encore moins le public s'avisa-t-il d'un cas particulier d'application de la dialectique kantienne, qui aurait exigé l'exacte connais-

sance des vues propres de Kant sur le fond de la question, et que nous aurons à mettre en évidence. Cette singularité logique consiste en ce que Kant attaque essentiellement les métaphysiciens sur leur méthode qui fut de poursuivre la détermination, impossible selon lui, de l'Être absolument nécessaire : d'où l'invalidité de leurs preuves. Mais il ne nie que la connaissance possible ; il ne nie pas le but proposé à la raison. Or, c'est en corrigeant l'erreur des métaphysiciens, la sienne en ce dernier point, c'est en renonçant à définir Dieu, avec la vieille théologie, l'Être absolu, aux attributs infinis, joints à ceux d'une personne, qu'on peut conserver aux arguments théistes une valeur qu'ils ne doivent nullement à la doctrine de l'absolu.

Kant est le véritable auteur de la confusion opérée entre la partie caduque et le fond solide des démonstrations parce qu'il s'est exprimé à leur sujet comme s'il les eût en effet dépouillées de toute valeur de théorie. Il en jugeait d'après ses vues propres sur ce que doit être une théorie : vues empiriques dans l'espèce, et opposées au sens ordinaire qu'on attache à l'idée de théorie. Et cependant il a reconnu que les démonstrations négatives, — celles de la non-existence de l'objet, même anthropomorphique, des preuves de l'existence de Dieu, — n'étaient pas possibles. Il existait un doute en faveur de l'existence de l'objet. Kant a fait mieux, il a expliqué en quoi les raisons alléguées dans les démonstrations classiques n'étaient pas tout à fait sans solidité. Alors pourquoi leur refuser le droit à la théorie ? Elles seraient, quoique recommandables, sans qualité, selon lui, pour viser à la certitude apodictique ; mais cela, c'est son opinion de théorie à lui. Et en quoi apodictique ? Qu'est-ce que l'apodictique, en philosophie, et même ailleurs ? Moins que personne, Kant ignorait que toute démonstration suppose des prémisses

accordées : et si elles ne le sont pas, il faut en chercher d'autres, et les démontrer à leur tour, si elles ne sont pas admises ; et cela n'a pas de fin pour une recherche qui n'a pas ses postulats. Si cela peut en avoir une en mathématique, où règne proprement la preuve apodictique, c'est qu'il y a, pour la géométrie, des prémisses concédées, et qui ne le sont pas même absolument aujourd'hui, la proposition de la somme des angles d'un triangle, ce parangon de la certitude apodictique chez nos anciens, étant mise en doute par les *métagéomètres*.

L'erreur du public, favorisée par la fausse prétention de Kant, sur la véritable portée, sur la portée légitime de ses réfutations, a eu pour pendant une autre erreur qui a porté sur le sens des postulats moraux tels que lui-même les concevait. On a compris que, les instituant à titre de croyances, afin de rétablir la réalité de l'objet transcendant, rejetée en théorie, il tombait dans une sorte de contradiction, qu'il s'agissait de discuter, ou d'éclaircir. C'est ainsi que les défenseurs de l'ancienne métaphysique, n'admettant pas qu'on rejetât des preuves, suivant eux certaines, et qu'on eût à les remplacer par des croyances, ont parlé du *scepticisme de Kant*; et ce jugement se rencontre encore quelquefois ; tandis que les adversaires des idées théologiques regrettaient la faiblesse du critique qui avait, suivant eux, cherché un accommodement avec le dogme traditionnel. La vérité est que ce n'est pas précisément en cela et par rapport à la théorie qu'il s'est contredit ; car il a longuement et très formellement expliqué que les concepts moraux n'avaient aucune valeur *de théorie* pour nous faire croire à l'existence de leurs objets, que leur portée s'arrêtait à nous et au point de vue pratique sous lequel nos de-

1. *Critique de la Raison pure, Dialectique transcendantale*, l. II, chap. III, sect. 3 et 6.

voirs et nos fins nous paraissent liés. *Pour la théorie,* cette doctrine est donc non l'*athéisme,* terme mal sonnant qui impliquerait l'*amoralisme,* c'est-à-dire ce qu'il y a de plus exactement contraire aux fondamentales convictions de Kant, mais enfin une sorte d'*antithéisme.* Et il ne resterait plus qu'à savoir au juste en quel sens cet être inconnaissable, qu'il tenait pour *apodictiquement* établi au plus haut sommet de la doctrine transcendantale, remplace, comme être réel, pour le monde des phénomènes, le dieu personnel de la doctrine transcendante auquel se rapporte la loi morale, et dont, par son caractère d'inconditionné, il est la contradiction. C'est là, nous l'avons montré, que réside proprement la contradiction du système; et Kant ne l'a pas levée.

Et non seulement il ne l'a pas levée, mais il ne pouvait le faire sans inventer un système d'évolution pour passer de l'Inconditionné au monde des conditions, c'est-à-dire au monde des phénomènes, et c'eût été commencer lá genèse par une contradiction, cette fois patente, ainsi que font nécessairement ces sortes de systèmes. Il a donc, en s'abstenant, échappé à la contradiction où ses disciples se sont empressés de se jeter en définissant, chacun à sa manière, l'absolu, *indéfinissable par définition.* Mais il n'a pas évité celle qui consiste à poser l'inconnaissable pour le fondement de la connaissance, ou, ce qui est la même chose, le néant pour principe de l'être.

Si Kant avait tenu Dieu pour le suprême objet réel *de la théorie,* et non pas seulement comme le suprême objet idéal, *pour la pratique,* s'il avait consenti à définir Dieu essentiellement comme *personne,* et, par conséquent, comme conditionné en soi par les attributs de la personnalité, au lieu d'exiger, pour la Raison pure, un *en soi* inconditionné, qui est le rien pour la connaisnaisance, et pour l'être également, dont on ne peut

parler que sous le rapport du connaître ; si, renonçant à l'absolu, cette abstraction négative, contradictoirement réalisée, et reconnaissant que toute pensée est une relation, il avait compris le plan des catégories comme le système des relations universelles qui sont la matière formelle et la règle de l'entendement, et dont l'application aux choses de l'expérience et aux thèses de la spéculation est l'œuvre de la raison aussi loin qu'elle peut s'étendre, les démonstrations classiques de l'existence de Dieu lui seraient apparues sous un meilleur jour. En dévoilant, plus rigoureusement qu'on ne l'avait fait encore, l'illusion du savoir purement rationnel en psychologie *naturelle*, en appréciant le mérite des concepts et celui des motifs moraux qui ont présidé à la recherche des preuves, et enfin en proposant à notre croyance l'acceptation *pratique*, dans un intérêt moral, d'une idée de Dieu dans laquelle il conservait les attributs infinis dont la possibilité a été de tout temps un grand sujet de spéculation, il n'aurait pas conclu comme si sa réfutation, strictement logique, des arguments du théisme mettait simplement fin à toute recherche ou examen de théorie sur ce qui peut être accepté ou réformé et sur ce qui doit être rejeté des notions et des vues qui ont engagé les auteurs des démonstrations à la rédaction des formules consacrées.

Regardons maintenant de plus près à cette réfutation, et commençons par une remarque singulière et capitale. Le principe commun des trois démonstrations, — il ne peut y en avoir que trois, selon Kant, et toutes trois fondées sur ce principe, — est une proposition que Kant regarde lui-même comme inébranlable et qu'il affirme partout, notamment dans sa discussion de la quatrième antinomie de la Raison pure. C'est l'existence, qu'il ne saurait pourtant démontrer, d'un *être absolument nécessaire* ; et si, dans ces termes, c'est un faux principe,

Kant en partage la faute avec les philosophes théistes, et il l'aggrave en ne définissant pas cet être nécessaire, que les philosophes théistes au moins définissent. Expliquons-nous.

Nous disons que Kant ne démontre pas l'existence de cet être nécessaire qui, dans sa terminologie, est l'*être inconditionné,* principe universel des conditions auxquelles sont soumis les phénomènes dans la série indéfinie de leurs causes toutes nécessairement enchaînées. C'est une simple affirmation, ce n'est point une démonstration, d'invoquer « une idée cosmologique de la Raison pure », et de dire : « Le conditionnel étant donné, avec lui aussi est donnée la série entière des conditions et, par conséquent, l'inconditionné lui-même. » En effet, la *totalité* peut être niée, la série régressive à l'infini, affirmée, l'idée du nécessaire absolu remplacée par celle du fait, *qui est donné*. Ou le nécessaire est ce qui est en tant qu'il est, voilà ce qui ne s'écarte pas de la logique de l'identité; ou bien il résulte d'un rapport et dénote un rapport, sous quelqu'une des catégories : qualité, quantité, causalité. Et alors il n'est plus applicable à une question d'origine première.

Les philosophes théistes, dans leurs démonstrations, ont dû naturellement prendre pour l'origine quelque chose de mieux qu'une abstraction, et s'ils n'ont pas fait l'impossible, c'est-à-dire établi l'*aliquid inconcussum*, ils n'ont pas du moins posé pour fondement le vide. Et c'est justement ce que leur reproche Kant. Si on lit avec attention la section de la *dialectique transcendantale* intitulée : *Des preuves de la Raison spéculative en faveur de l'existence d'un Être suprême,* on découvrira, sous une exposition confuse, mais habile, entremêlée de considérations favorables à la marche de l'esprit humain vers la croyance monothéiste en un dieu conçu comme l'être parfait, cette pensée : que le raisonnement juste,

irréprochable, qui conduit à l'affirmation de l'existence de « quelque chose qui existe nécessairement sans condition » n'a plus aucune valeur quand on identifie ce concept avec celui de l' « être possédant la suprême réalité ». Nous choisirons un petit nombre de passages à extraire :

« Il semble que le concept d'un être de la plus haute réalité (*Ens realissimum*) soit de tous les concepts de choses possibles celui qui s'adapte le mieux au concept d'un être inconditionnellement nécessaire, et, quoiqu'il n'y satisfasse pas entièrement, nous n'avons pas le choix, nous sommes forcés de le prendre, parce que nous ne pouvons pas renoncer à l'existence d'un être nécessaire, et, si nous la maintenons, nous ne pouvons, dans tout le champ des possibles, trouver rien qui puisse faire valoir des titres plus fondés à une telle prérogative dans l'existence.

« Telle est donc la marche naturelle de la raison humaine ». Elle passe de l'idée du nécessaire à celle de l'inconditionné, de l'inconditionné au principe des conditions de choses, à leur unité absolue, sans bornes, enfin à l'Être suprême.

« Cet argument, on ne saurait le nier, n'est pas sans fondement quand il s'agit de prendre une décision, de faire un choix... Mais si rien ne nous y oblige et que nous préférions laisser la question ouverte jusqu'à ce que le poids des arguments nous force, c'est-à-dire si nous avons uniquement *à juger* sur ce que réellement nous savons, ou sur ce qu'il semble seulement que nous sachions, alors notre première conclusion sera loin de se montrer sous un jour aussi favorable et il faut que la faveur nous fasse passer sur le défaut de titres légitimes à faire valoir. »

L'argument que Kant allègue, à l'appui du doute ainsi formulé, consiste à remarquer qu'en admettant l'exis-

tence d'un être inconditionnellement nécessaire comme légitimement inférée du fait d'une existence donnée quelconque, et aussi qu'un être contenant toute réalité, et, par conséquent, toute condition, est lui-même absolument inconditionné, on conserve le droit de regarder les êtres limités comme également inconditionnés, quoique nous ne puissions pas, du concept que nous avons d'eux, déduire leur nécessité. « Et ainsi notre argument ne nous fournirait pas le moindre concept des qualités d'un être nécessaire. En fait il ne nous serait d'aucune utilité. »

A la suite de cette remarque, Kant reprend l'éloge de cette doctrine de la « suprême causalité » et de la « perfection absolue » dont il a jugé la valeur logique en ces termes, mais que « nous tenons, dit-il, pour absolument nécessaire, parce que nous trouvons absolument nécessaire de nous élever jusqu'à elle, tandis que nous manquons de fondement pour aller au delà », et il passe immédiatement à l'examen et à la réfutation des *trois preuves de l'existence de Dieu*[1].

Qu'il y ait en effet trois preuves vraiment distinctes, on peut le reconnaître en observant que l'argument principal peut se tirer ou de l'idée de l'être parfait — c'est la preuve *ontologique* — ou de celle du terme initial des causes — preuve *cosmologique* — ou des fins apparentes dans le monde comme signe de l'intention d'un créateur — preuve *physico-théologique*. Ce sont là des arguments tirés d'ordres différents et l'opinion de Kant, suivant laquelle les trois démonstrations dépendraient d'une même idée, qui appartient à la première essentiellement[2], est inadmissible. Il est vrai seulement qu'elles sont toutes des applications d'une commune

1. *Dialectique transcendantale*, chap. III, sect. 3. — *Des arguments de la raison spéculative en faveur de l'existence d'un être suprême.*

2. *Ibid.*, sect. 6, sub fin.

méthode et paraissent entachées d'un commun vice logique en ce sens qu'elles admettent implicitement que, de certaines de nos idées, il est permis de conclure à la réalité de leurs objets. Nous disons *elles paraissent,* quoiqu'il soit très vrai qu'une conclusion énonçant la réalité ne peut en aucun cas s'obtenir par le raisonnement, ou *logiquement,* et que c'ait été une grande erreur des philosophes de s'imaginer qu'ils étaient les maîtres de donner des preuves ayant ce caractère. Il n'en est pas moins vrai que le sentiment peut suppléer ce qui manque à la preuve et la preuve garde sa force. Un objet, dans un syllogisme, ne peut jamais être que l'*idée d'un objet* ; et la réalité de cet objet, si elle est contestée, ne pourrait être prouvée que par le moyen d'une autre idée, et cette idée, à son tour contestée, partage le sort commun des idées qui entrent dans les syllogismes ; dès qu'elles sont prises pour prémisses, elles ont à être justifiées si on l'exige. Il n'y a pas de fin logiquement nécessaire à cette marche d'une démonstration demandée de quelque réalité, s'il n'intervient, du côté du démonstrateur, une pétition de principe, qu'il peut seulement se déguiser à lui-même, ou, du côté du disciple, un acte de croyance, qu'il peut lui aussi prendre pour ce qu'on appelle une évidence, ou, une intuition. L'histoire de l'argument ontologique de l'existence de Dieu est un admirable spécimen de cette illusion. Mais il n'en résulte nullement que l'argument demeure sans valeur si l'on admet qu'il s'adresse à des sentiments et à des notions, qu'il n'est donné à la logique ni d'infirmer ni de remplacer.

CHAPITRE XV

SUITE. — CRITIQUE DE LA PREUVE ONTOLOGIQUE DE L'EXISTENCE DE DIEU.

La réalité ne se prouve point par le raisonnement et une preuve, à proprement parler logique, n'est jamais qu'une déduction. Pour cette double raison, à laquelle la critique de Kant n'a rien pu ajouter, c'eût été une totale aberration de l'esprit que de vouloir démontrer l'existence réelle de l'*Ens realissimum,* si les démonstrations n'eussent pas renfermé quelque chose de plus que le paralogisme réel ou apparent. C'est ce quelque chose qui a causé l'illusion, et la preuve *ontologique* de l'existence de Dieu en est la manifestation la plus frappante, sous le double aspect, car elle péchait, sous la forme que lui donna, en la proposant, Anselme de Cantorbery, par un vice formel de raisonnement, qui fut reconnu, et elle ne laissa pas de subsister et de se transmettre malgré le trouble dont elle était accompagnée dans les esprits.

L'énoncé premier et le plus simple de cette preuve porte que l'*Être parfait existe nécessairement parce que l'existence est impliquée par la perfection.* Il suffit pour la réfuter de remarquer, avec Kant, « que si, dans un jugement identique, je veux supprimer le prédicat et conserver le sujet, il y a contradiction ; mais que, si je supprime à la fois le sujet et le prédicat, il ne reste rien qui se contredise... C'est ainsi qu'un triangle a

nécessairement trois angles, mais c'est à la condition que le triangle soit donné[1] »

C'est à peu près à cet argument victorieux que se réduit la réfutation de la preuve ontologique par Kant, en ajoutant seulement, d'une manière générale, que l'inférence n'est pas légitime de l'idée à l'existence de son objet. Mais cette objection capitale avait déjà reçu de Thomas d'Aquin, en sa *Somme théologique*[2], une exposition parfaitement claire et qui faisait ressortir ce qu'il faut ajouter de croyance à l'idée où réside le fondement de la preuve pour la rendre correcte. L'auteur de la *Somme* la présente, comme une des thèses qu'il se propose de réfuter, sous la forme suivante, par laquelle elle s'autorise nettement de ce qu'Aristote enseigne sur les propositions analytiques, comme si l'on pouvait y reconnaître un jugement de cette sorte :

« On appelle choses connues par elles-mêmes celles qui sont connues par la seule connaissance des termes. C'est, selon le Philosophe, le cas des premiers principes de la démonstration. Sachez ce qu'est le tout, et ce qu'est la partie, vous savez aussitôt que le tout est plus grand que sa partie. De même, si vous comprenez ce que signifie ce nom : Dieu vous tenez cette conséquence : Dieu est. Car ce nom signifie quelque chose de tel que rien ne peut être pensé de plus grand. Or cela, qui est à la fois en réalité et en pensée, est plus grand que ce qui est en pensée seulement ; d'où, quand on a compris ce nom : Dieu, et qu'il est ainsi dans la pensée, cette conséquence, qu'il est aussi dans la réalité. C'est donc chose connue par soi que Dieu existe. »

Thomas d'Aquin répond : « Supposons quelqu'un qui entende en effet par ce nom : Dieu, ce qu'on vient de dire, il ne s'ensuit point qu'il comprenne par là que ce

1. *Dialectique transcendantale*, sect. 4.
2. *Pars prima*, quæst. II, art. 1.

qui est signifié par le nom existe *in rerum natura, sed non in apprehensione intellectus tantum.* On ne peut pas arguer qu'il existe *in re,* s'il n'est pas accordé qu'il existe *in re* quelque chose de tel que rien de plus grand ne puisse être pensé ; et cela ceux qui nient que Dieu existe ne l'accordent pas. »

Il est plus que probable que Descartes, étudiant et approfondissant la question de la preuve ontologique, a connu ce texte. Il n'a pu que le trouver irréfutable. Il s'est appliqué à corriger l'argument d'Anselme, dont l'esprit lui agréait. Et comment y est-il parvenu ? Il y est parvenu de la seule manière possible, c'est-à-dire en formulant une *définition,* et une *demande* sur laquelle se pût fonder le passage qui serait, en pure logique, illégitime, de la pensée à l'affirmation de l'objet. Une définition, quand il s'agit d'une proposition pour la démonstration de laquelle on ne saurait trouver un principe universellement admis, ou qui force le consentement, est elle-même, ordinairement un postulat, une *demande.* C'est un fait certain, et qu'on semble trop ignorer quand on traite ce sujet, que Descartes a formulé sous les noms d'*axiomes* ou *notions communes,* et aussi de demandes, des thèses sur lesquelles il appuie des propositions, et, en particulier, celle de la preuve *ontotologique,* qui réclament ainsi pour prémisses une sorte d'intuition intellectuelle. Kant, qui qualifie lui-même cette preuve de *cartésienne* — et Descartes la fit sienne en effet — n'a pas fait attention à ces postulats, fruit, chez le créateur de la philosophie synthétique, d'une spéculation toute contraire à la volonté, qu'a eue le critique de la Raison pure, de supprimer tout intermédiaire possible de théorie entre l'objet de la croyance morale et la croyance elle-même enfermée dès lors dans son intérêt pratique.

La formule, que nous disons réclamer du philosophe

une sorte d'intuition, est celle-ci : « *Je demande* qu'ils (les lecteurs) s'arrêtent longuement à contempler la nature de l'Être souverainement parfait : et entre autres choses qu'ils considèrent que dans les idées de toutes les autres natures l'existence possible se trouve bien contenue : mais que dans l'idée de Dieu ce n'est pas seulement une existence possible qui se trouve contenue, mais une existence absolument nécessaire, et que de cela seul, et sans aucun raisonnement, ils connaîtront que Dieu existe. » *Sans aucun raisonnement,* nous n'avons donc plus affaire à une syllogisme, qui ne saurait être correct ; mais ce n'est pas tout, et quand nous passons à la démonstration proprement dite de la proposition : « L'existence nécessaire est contenue dans la nature, ou dans le concept de Dieu, ou bien que Dieu existe », nous sommes renvoyés à un axiome :

« Dans l'idée ou le concept de chaque chose l'existence y est contenue, parce que nous ne pouvons rien concevoir que sous la forme d'une chose qui existe ; mais avec cette différence que, dans le concept d'une chose limitée, l'existence possible ou contingente est seulement contenue, et dans le concept d'un être souverainement parfait, la parfaite et nécessaire est comprise[1]. »

Il est manifeste, et ce n'est pas nous qui voudrions le contester, qu'une telle démonstration n'est autre chose qu'un appel à la puissance de l'idée de perfection, unie aux idées d'être et de nécessité. Encore est-ce là un très haut motif de spéculation accompagné d'une croyance, et tout autre chose qu'un faux syllogisme.

1. Descartes, *Médit. métaph.*, à la suite des *Réponses aux Deuxièmes objections*, *Raisons disposées d'une façon géométrique*. Nous prenons nos textes dans cette rédaction plus particulièrement didactique de la théorie de Descartes, comme nous étant la mieux indiquée dans l'espèce, et aussi comme postérieure à la publication du livre des *Méditations* et destiné à en éclaircir, en les condensant, les idées principales.

On peut considérer comme un postulat général de la méthode de Descartes le parallélisme qu'il établit entre l'existence de l'idée et la réalité de son objet, quand l'idée imprime fortement l'esprit par la puissance de la grandeur ou perfection de ce qu'elle représente. L'une des définitions du petit traité des *Raisons disposées géométriquement* s'énonce en ces termes :

« Par *la réalité objective d'une idée* j'entends l'entité où l'être de la chose représentée par cette idée, en tant que cette entité est dans l'idée... Car tout ce que nous concevons comme étant dans les objets des idées, tout cela est objectivement ou par représentation dans les idées mêmes. » La réciproque de cette proposition serait que *tout ce qui est par représentation dans les idées* doit être admis comme étant dans les *objets des idées*, choses dès lors réelles. Or c'est là ce que Descartes entend, à la condition que l'objet proposé nous offre la forme *ou l'essence immuable et vraie de quelque chose*. Et, en effet, une autre définition est ainsi conçue :

« Quand nous disons que quelque attribut est contenu dans la nature ou dans le concept d'une chose, c'est de même que si nous disions que cet attribut est vrai de cette chose. » Plus que l'attribut, la nature comme réelle va être conclue du concept si le concept est jugé assez fort. C'est en effet cette définition que Descartes emploie directement à la preuve ontologique de l'existence de Dieu :

« L'existence nécessaire est contenue dans la nature ou dans le concept de Dieu ; Donques il est vrai de dire que l'existence nécessaire est en Dieu, ou bien que Dieu existe. » Descartes se refère au surplus à un axiome que nous avons cité plus haut[1] pour justifier l'existence nécessaire considérée comme un attribut de

1. Descartes, *Médit. métaph.*, loc. cit.

Dieu, et nous voyons que, dans toutes ces explications, l'existence est partout supposée, non prouvée si la force du concept n'est tenue pour une preuve.

Voici maintenant un axiome invoqué pour nous présenter la preuve sous une nouvelle forme : « La réalité objective de nos idées requiert une cause dans laquelle cette même réalité soit contenue, non pas simplement objectivement, mais formellement ou éminemment. Et il faut remarquer que cet axiome doit si nécessairement être admis que, de lui seul, dépend la connaissance de toutes les choses tant sensibles qu'insensibles : car d'où savons-nous, par exemple, que le ciel existe ? Est-ce parce que nous le voyons ? Mais cette vision ne touche point l'esprit, sinon en tant qu'elle est une idée : une idée, dis-je, inhérente en l'esprit même, et non pas une image dépeinte en sa fantaisie ; et, à l'occasion de cette idée, nous ne pouvons pas manquer de juger que le ciel existe, si ce n'est que nous supposons que toute idée doit avoir une cause de sa réalité objective, qui soit réellement existante, laquelle cause nous jugeons que c'est le ciel même, et ainsi des autres. »

On voit que Descartes assimile, se fondant sur le principe de causalité, la connaissance de la réalité de l'objet d'une idée transcendante à la simple connaissance de la réalité de l'objet d'une idée empirique, et des plus communs, sur ce motif que, quelle que puisse être l'idée, elle n'est jamais par elle-même quelque chose de plus qu'une idée. Un acte de l'esprit lui confère la réalité objective. Cet acte d'affirmation se mesure dans sa force, par la force de l'impression qu'il reçoit de la réalité comme attachée à une perfection dont il ne reconnaît pas la cause en lui-même :

« Lorsque nous faisons réflexion sur les idées qui sont en nous, il est aisé d'apercevoir qu'il n'y a pas

beaucoup de différence entre elles, en tant que nous les considérons simplement comme les dépendances de notre âme ou de notre pensée, mais qu'il y en a beaucoup en tant que l'une représente une chose, et l'autre une autre : *et même que leur cause doit être d'autant plus parfaite que ce qu'elles représentent de leur objet a plus de perfection.* Car tout ainsi que lorsqu'on nous dit que quelqu'un a l'idée d'une machine où il y a beaucoup d'artifice, nous avons raison de nous enquérir comment il a pu avoir cette idée ; à savoir s'il a vu quelque part une telle machine faite par un autre, où s'il a appris la science des méchaniques, ou s'il est avantagé d'une telle vivacité d'esprit, que de lui-même il ait pu l'inventer sans avoir rien vu de semblable ailleurs, à cause que tout l'artifice qui est représenté dans l'idée qu'a cet homme, ainsi que dans un tableau, doit être en sa première et principale cause, non pas seulement par imitation, mais en effet de la même sorte, ou d'une façon encore plus éminente qu'il n'est représenté. De même, pour ce que nous trouvons en nous l'idée d'un dieu ou d'un être tout parfait, nous pouvons rechercher la cause qui fait que cette idée est en nous... Comme nous savons que nous sommes sujets à beaucoup de défauts et que nous ne possédons pas ces extrêmes perfections dont nous avons l'idée, nous devons conclure qu'elles sont en quelque nature qui est différente de la nôtre, et en effet très parfaite, c'est-à-dire qui est Dieu [1]. »

C'est bien à la preuve *ontologique* que ressortit cette démonstration de l'existence de Dieu de Descartes (qui

1. Descartes, *Les principes de la philosophie*, I, 17. — Spinoza, dans ses *Renati des Cartes principiorum philosophiæ pars* I et II *more geometrico demonstratæ*, p. 16, a donné un intéressant développement à l'exemple que Descartes tire de l'*idée* d'une machine dont nous reconnaissons que l'*idée n'est pas nôtre*.

en a donné et distingué plusieurs), et non à la preuve *cosmologique*, quoique l'argument soit tiré de la cause de notre idée, et non pas de l'idée toute seule et de ce qu'elle signifie. La raison de la classer ainsi, c'est que le principe de *perfection* ou *réalité*, postulé, non démontré, est le commun fondement de la preuve, soit qu'on l'invoque comme cause dans l'esprit qui en sent la force, soit qu'on le pose par une affirmation directe, puisque, dans ce dernier cas, on renonce implicitement à la prétendue déduction logique d'Anselme, au fond remplacée par le postulat.

Leibniz qui n'admettait que *deux grands principes : celui de la contradiction et celui de la raison suffisante* (*Monadologie*, art. 31-32) et ne recourait jamais à des postulats, était au fond beaucoup plus que Descartes attaché à la logique de l'identité et de la pure analyse, là où il n'invoquait pas la raison suffisante. Aussi crut-il pouvoir conserver intact le raisonnement d'Anselme — et de Descartes, car il ne remarqua pas que Descartes l'avait corrigé en couvrant le paralogisme par des demandes — ; il ne reconnut pas le vice capital du syllogisme, mais il lui chercha un autre défaut, auquel il attacha une importance exagérée, pour ne rien dire de plus. Cette erreur très certaine de Leibniz sur un pur point de logique est à nos yeux une constatation du mérite de ce célèbre argument comme capable de faire illusion sur la correction par l'éclat de la notion en elle-même.

« Voici à peu près, écrit Leibniz, la force de son argument (de l'argument d'Anselme) : Dieu est le plus grand, ou, comme parle Descartes, le plus parfait des êtres, ou bien c'est un être d'une grandeur et d'une perfection suprême, qui en enveloppe tous les degrés. C'est là la notion de Dieu. Voici maintenant comment l'existence suit de cette notion. C'est quelque chose de

plus d'exister que de ne pas exister, ou bien l'existence ajoute un degré à la grandeur ou à la perfection, et, comme l'énonce M. Descartes, l'existence est elle-même une perfection. Donc ce degré de grandeur et de perfection, ou bien cette perfection qui consiste dans l'existence, est dans cet être suprême tout grand, tout parfait, car autrement quelque degré lui manquerait, contre sa définition. Et, par conséquent, cet Être suprême existe. Les scolastiques, sans excepter même leur docteur angélique, ont méprisé cet argument et l'ont fait passer pour un paralogisme ; en quoi ils ont eu grand tort, et M. Descartes, qui avait étudié assez longtemps la philosophie au collège des Jésuites de la Flèche a eu grande raison de le rétablir. Ce n'est pas un paralogisme, mais c'est une démonstration imparfaite, qui suppose quelque chose qu'il fallait encore prouver pour le rendre d'une évidence mathématique ; c'est qu'on suppose tacitement que cette idée de l'Etre tout grand, ou tout parfait, est possible et n'implique point de contradiction. Et c'est déjà quelque chose que par cette remarque on prouve que *Supposé que Dieu soit possible, il existe,* et qui est le privilège de la seule divinité. On a le droit de présumer la possibilité de tout être, et surtout celle de Dieu, jusqu'à ce que quelqu'un prouve le contraire; de sorte que cet argument métaphysique donne déjà une conclusion morale démonstrative qui porte que, suivant l'état présent de nos connaissances, il faut juger que Dieu existe et agir conformément à cela [1]. »

Cette dernière phrase doit paraître un peu bizarre après la prétention démonstrative de ce qui précède. Quoi qu'il en soit, Leibniz aurait eu à répondre à la réfutation de l'argument par Thomas d'Aquin, s'il ne

1. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement*, l. IV, chap. x.

l'avait pas depuis longtemps, peut-être, perdue de vue, au lieu de dire seulement que les scolastiques avaient *eu tort* de le rejeter. Ensuite, il n'a pas remarqué que Descartes n'avait admis l'argument qu'en l'appuyant sur cette définition (un postulat, à vrai dire), « que quand nous disons que quelque attribut est contenu dans la nature, *ou dans le concept d'une chose,* c'est de même que si nous disions que cet attribut *est vrai de cette chose* et qu'on peut assurer qu'il est en elle ». Enfin, cette exigence de Leibniz : que la possibilité de l'existence de Dieu soit démontrée pour donner au syllogisme d'Anselme la rigueur qui lui manque ne se comprend pas bien. L'objection avait été déjà faite à Descartes et Descartes avait répondu[1]. Elle n'est pas recevable quand il s'agit d'une thèse qui, de sa nature, affirme dans l'esprit l'idée même, l'idée entière de la perception comme chose réelle, et, par conséquent, n'est sujette en cela à aucune contradiction et prétend passer directement ensuite de l'idée réelle à la chose réelle comme certaine. Mais Leibniz, qui a souvent dans ses écrits formulé ce grief contre les démonstrations de Descartes, avait des idées à lui sur les *réels* et les *possibles* en leurs rapports à Dieu. Nous les trouverons mieux à leur place en passant à la preuve *cosmologique*.

1. Descartes, *Médit. métaph., Objections deuxièmes et réponses,* n° VI.

CHAPITRE XVI

SUITE. — CRITIQUE DE LA PREUVE COSMOLOGIQUE DE L'EXISTENCE DE DIEU.

Kant énonce la preuve *cosmologique (a contingentia mundi)* dans les termes suivants : « Si quelque chose existe, il faut qu'un être absolument nécessaire existe aussi. Or, Moi, tout au moins, j'existe, il existe donc un être absolument nécessaire. La mineure est une expérience et la majeure conclut de l'expérience en général à l'existence du nécessaire... La preuve se poursuit ainsi ; l'être nécessaire ne peut être déterminé que d'une manière, à savoir par l'un quelconque des prédicats possibles qui lui sont opposés ; il doit donc être complètement déterminé par son concept seulement. Mais il ne peut y avoir qu'un seul concept d'une chose possible, qui le détermine *a priori,* complètement, c'est le concept de l'*ens realissimum.* Il suit de là que le concept de l'*ens realissimum* est le seul par lequel un être nécessaire puisse être pensé, c'est-à-dire, que, de nécessité, un Être Suprême existe. »

Il y a, dit Kant, en terminant cette exposition, « tant de propositions sophistiques enfermées dans cet argument cosmologique, que la Raison spéculative semble vraiment y avoir déployé toute son habileté dialectique pour produire la plus grande illusion transcendantale ». Nous ne savons à quel philosophe il a pu l'emprunter, tel qu'il le présente, ou s'il a réuni lui-même les sophismes qu'il croyait avoir à réfuter, mais le fait

est que nous n'y reconnaissons ni la preuve d'Aristote qui a régné dans la scolastique en subissant un amendement capital : l'abandon de la thèse de l'éternité des phénomènes, ni l'une des cinq preuves énumérées et admises dans la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, ni celle des preuves de Descartes qui est tirée de l'existence des contingents, ni celle de Leibniz qui est une forme nouvelle de cette dernière, ni enfin celle de Clarke, peu digne d'être citée après les autres, mais qui place l'idée de nécessité en première ligne, et qui a joui de l'estime des partisans de la théologie naturelle. Ce qu'il y a de plus extraordinaire dans la formule de la preuve cosmologique, adoptée par Kant, et pour la réfuter, c'est qu'il n'y tient aucun compte de la loi de causalité qui, soit que les auteurs adoptent ou rejettent le procès à l'infini des phénomènes, occupe toujours, dans leurs arguments, la place capitale. Kant se contente d'observer en note que cet emploi de la notion de cause est « trop connu pour qu'il soit nécessaire de l'exposer » : excuse inadmissible alors qu'en la supprimant, il fait disparaître la raison même sur laquelle se fonde l'affirmation de la cause première.

C'est, en effet, la cause première et non la nécessité qui est le point culminant de la preuve cosmologique chez Descartes et Leibniz, les deux philosophes dont les théories auraient dû, ce semble, occuper la première place dans la réfutation de Kant, et nous n'y trouvons pas un seul mot qui ait trait à ce que leurs arguments offrent d'original. Celui de Descartes n'a nullement l'idée de nécessité pour point de départ, mais bien l'idée de Dieu, et ce n'est pas immédiatement à l'idée de Dieu comme réalité suprême qu'il conclut, mais bien de *cette idée de Dieu, qui est en nous,* à l'existence de son objet en vertu de l'*axiome* : que « la réalité objective de nos idées requiert une cause, dans laquelle

cette même réalité soit contenue, non pas simplement objectivement, mais formellement, ou éminemment ». — « Cette idée de Dieu qui est en nous demande Dieu pour sa cause, et, par conséquent, Dieu existe » en vertu de cet autre axiome, qu' « aucune chose ni aucune perfection ne peut avoir le *néant,* ou une chose non existante pour la cause de son existence[1] ». Il est donc clair que la notion de causalité, Dieu préalablement défini, puis réclamé comme cause, sont les éléments de la démonstration.

La preuve cosmologique a reçu de Descartes une autre forme encore, qui engrène, pour ainsi parler, sur celle qui se tire du principe de finalité, en considérant Dieu non plus comme créateur mais comme conservateur des perfections dont il est le principe dans les créatures et spécialement dans l'homme qui, tout en se connaissant comme substance, se sait impuissant à se donner ce qui lui manque[2].

Toute cette doctrine de Descartes porte l'empreinte d'une telle conviction de la personnalité divine et *créatrice,* que, pour en déduire la création, on n'a presque pas à sortir de ses définitions, de ses axiomes et de ses postulats[3]. Il n'en est pas précisément de

1. Cet énoncé a le défaut de poser le néant sous la forme d'un sujet réel dans la proposition, quoiqu'il ne soit ainsi posé que pour être nié comme pouvant être une cause. Cela signifie simplement : *Il ne peut y avoir de commencement sans cause.* Mais, dans ce sens, il ne vaut que comme règle de l'expérience et n'a pas la vertu de la surmonter pour permettre un jugement sur la nature de Dieu et l'acte créateur. On sait dans quel embarras se trouva Descartes pour avoir voulu d'abord soutenir la thèse, au fond contradictoire, de Dieu *causa sui.* Le principe de relativité offre le seul moyen possible de résoudre la difficulté en nous expliquant pourquoi la cause première des phénomènes est située hors de l'expérience et au-dessus de la loi de l'expérience, alors que cependant la nécessité d'une cause première est démontrable par le principe de contradiction, fondement de tout raisonnement.

2. Descartes, *loc. cit.*

3. *Ibid* , corollaire de la prop. III.

même de la doctrine de Leibniz qui remonte jusqu'au pur possible pour en faire émaner l'être, et l'être nécessaire en premier lieu, et qui, tout en ne posant point le procès à l'infini des phénomènes, est loin de l'exclure comme incompatible avec la création.

Leibniz, par une sorte de restitution doctrinale de cette *puissance* d'Aristote, principe de progrès universel de la Nature qui va du non-être de la pure matière à l'être de plus en plus développé du monde, a imaginé une certaine tendance des *possibles*, — ou idées de toutes les choses dont l'existence n'implique rien de contradictoire, — passant à l'acte en concurrence les uns avec autres et dans la mesure ou en proportion des *quantités d'essence* ou degrés de perfection, qui leur appartiennent. Dieu, comme essence du parfait, ne pouvant point trouver d'obstacle à sa puissance de réalisation a nécessairement existé de toute éternité. Le possible, en ce qui concerne Dieu, est donc essentiellement le réel, et c'est ainsi qu'en termes de logique *son existence se déduit de sa possibilité* et que Leibniz a été engagé à défendre l'argument d'Anselme, quoique assurément sophistique en logique formelle. Il dépend, en somme, de la considération des existences qu'il fait remonter jusqu'aux possibles et en quelque manière au-dessus de Dieu, dont la raison d'être est donnée en un seul et même principe avec celle du monde. La preuve doit donc être classée comme *cosmologique* malgré son caractère métaphysique pour ainsi dire ultratranscendant.

Pour nous en tenir à des termes plus connus de la preuve cosmologique, la doctrine leibnitienne de la Raison suffisante aurait eu droit à plus d'attention de la part de Kant, à cause de la forme spéciale qu'elle donne à l'argument tiré de la nécessité d'admettre un terme originaire (dans le sens aristotélicien) de la série

cosmique des causes. Comme dit Leibniz, le détail sans bornes des vérités contingentes, ou de fait, dans la suite des choses répandues par l'univers des créatures, « n'enveloppe que d'autres contingents antérieurs ou plus détaillés dont chacun a encore besoin d'une analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé : et il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou *séries* de ce détail des contingences, quelque infini qu'il pourrait être.

« Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment comme dans la source ; et c'est ce que nous appelons Dieu.

« Or, cette substance étant une raison suffisante de tout ce détail, lequel aussi est lié partout, *il n'y a qu'un Dieu et ce Dieu suffit.*

« On peut juger ainsi que cette substance suprême, qui est unique, universelle et nécessaire n'ayant rien hors d'elle qui en soit indépendant, et étant une suite simple de l'être possible[1] doit être incapable de limites et contenir autant de réalité qu'il est possible.

« D'où il s'ensuit que Dieu est absolument parfait ; la *perfection* n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là, où il n'y a point de bornes, c'est-à-dire en Dieu, la perfection est absolument infinie[2]. »

Cette théorie s'accorde avec les vues de Kant ; en chacun des deux points opposés qu'elle définit. D'une part, le *détail sans bornes des contingents* de Leibniz, qui

1. Ce trait se rapporte à la preuve ontologique et à la théorie leibnitienne des possibles, d'après laquelle les possibles (est possible tout ce dont les concepts n'enferment rien de contradictoire) atteignent l'existence dans la mesure relative de leur perfection.

2. *Monadologie*, XXXVI-XLI.

est le monde phénoménal, ou la *série sans fin des causes*, de Kant ; de l'autre, l'*être nécessaire, dernière raison des choses*, de Leibniz, qui est l'*inconditionné, condition nécessaire des phénomènes* de Kant. Et quelle est, entre les deux philosophes, la différence ? C'est que Kant ne souffre pas qu'il soit établi, entre les deux termes opposés, un lien tel que celui qui est la condition de l'autre soit positivement sa cause, et défini comme possédant les attributs d'un être réel et d'un être *absolument parfait*. C'est ce rapprochement que Kant, en commençant ce chapitre, a dit ne pouvoir s'opérer qu'à l'aide de *tant de sophismes*. Il les énumère pour le terminer, et nulle part on ne voit plus clairement qu'à cet endroit combien l'idée de Dieu, défini par les attributs de la personne, lui répugne, *au point de vue théorique*, alors qu'*au point de vue pratique*, il persiste à la déclarer excellente et moralement exigée.

Premier *sophisme*, selon Kant : le principe de causalité, dit-il, n'a de valeur que dans le monde sensible ; il n'a même aucun sens en dehors de ce monde et il faudrait ici qu'il servît à en sortir ! Mais Kant ne fait-il pas le même saut, si c'en est un, par-dessus les phénomènes, quand il pose l'être en soi, non seulement comme cause, mais hors du temps et de l'espace, absolument inconditionné lui-même, et condition commune de tout ce qu'ils renferment ? Il est vrai qu'il qualifie cette thèse de transcendantale, amenée par les besoins de la Raison pure, et non pas réellement transcendante, ce qui serait bien différent, — car on ne peut assurer comme réel que ce qui est matière d'intuition sensible et d'expérience. — En ce cas, c'est le principe du plus pur empirisme qui serait opposé à l'affirmation de l'existence de Dieu. Mais on oublie si aisément ce critère de certitude tenu à l'arrière-plan des théories transcendentales !

Deuxième sophisme : « L'inférence que l'on tire de l'impossibilité d'une série infinie de causes, données les unes au-dessus des autres dans le monde sensible, à l'existence d'une cause première. Les principes de l'usage de la raison ne l'autorisent pas, même dans l'ordre de l'expérience, et ici l'on étend le principe au delà de l'expérience, et là où la série ne peut être prolongée. » — Nous répondrons, d'accord avec Aristote, inventeur de l'argument, avec les innombrables philosophes qui lui ont donné leur approbation, et avec Kant lui-même, à d'autres endroits, que le besoin intellectuel d'arrêter la pensée quelque part, en remontant le cours des causes, est une loi de l'esprit, et nous ajoutons que l'application de la catégorie de quantité à cette question fait ressortir une contradiction dans toute hypothèse qui pose une série de phénomènes distincts les uns des autres comme donnés et se refuse en même temps de les considérer comme formant ensemble une somme déterminée, un tout numérique. Kant, qui ne se rend pas à cet argument et qui, partout dans sa critique, se montre fermement attaché à la thèse du procès infini des causes, n'a pas essayé, que nous sachions, d'en démontrer la possibilité. De quel droit peut-il donc traiter de sophistique l'opinion contraire, tandis que la sienne ne serait pas sophistique ?

Troisième sophisme : « La fausse satisfaction que la raison trouve, dans la pensée de compléter la série en écartant à la fin toute condition, alors que, cependant, nul concept de nécessité n'est possible sans condition, et après cela, quand tous les concepts sont devenus impossibles, en acceptant cet état de choses pour l'achèvement de notre concept. » — Kant tombe ici

1. V. ci-dessus la discussion des deux premières antinomies de la Raison pure.

dans une équivoque dont sa propre théorie sur la question est seule responsable. C'est du pur inconditionné de sa théorie qu'il est vrai de dire que tout concept est devenu impossible ; aussi le déclare-t-il absolument inconnaissable. Or la doctrine théiste n'écarte de l'idée de Dieu toute condition qu'en ce qui concerne sa nature et sa nécessité, en quoi elle l'avoue incompréhensible ; mais, sous un autre aspect, cette doctrine le conditionne en le définissant par des attributs intellectuels et moraux, et tout spécialement par sa fonction de créateur du monde.

Quatrième sophisme : « Il consiste à prendre la possibilité logique d'un concept de toutes les réalités réunies (sans contradiction interne) pour la possibilité transcendantale. Mais cette dernière a besoin d'un principe apte à rendre la synthèse effective. Et ce principe, lui, n'est applicable que dans le domaine de l'expérience possible[1]. » — Ce sophisme ne concorde pas avec le précédent, car ces *réalités réunies* sont des conditions pour l'être nécessaire. Le principe de leur union est, pour le théisme, ou le principe *a priori*, ou, si l'on veut, l'induction par laquelle les qualités essentielles de la personnalité sont élevées à la perfection pour définir l'idée de Dieu. Ces qualités ont leur fondement intelligible, ont leurs notions applicables et appliquées dans le domaine de l'expérience, et le principe de perfection n'est sujet à aucune difficulté logique. Les attributs infinis seuls soulèvent des contradictions, et cela seulement quand la théologie les transporte hors de la sphère de la perfection morale, où se trouve leur siège véritable, à des propriétés relatives à l'espace et au temps, qui impliquent contradiction en elles-mêmes. Ces infinis de quantité sont

1. *Dialectique transcendantale*, l. II, chap. IV, sect. 5.

d'ailleurs incompatibles avec la notion de personne. L'application du principe de relativité résout toutes les difficultés en nous rendant compte de la raison pour laquelle, en établissant la thèse d'un *premier commencement* par causalité de la série des phénomènes, il est hors du pouvoir de notre esprit de concevoir une raison d'être de cette chose, *dès lors sans cause* qui est l'antécédent universel de la série de toutes les causes échelonnées subséquentes. L'entendement réclame la cause première ; il se démentirait donc en se jugeant apte à l'intelligence d'une cause qui aurait précédé cette cause.

CHAPITRE XVII

DE L'IMPOSSIBILITÉ D'ATTEINDRE LE RÉEL DANS L'IDÉE DE DIEU, SELON KANT.

Après la revue des sophismes reprochés par Kant à l'idée de Dieu on sent le trouble que doit jeter dans l'esprit d'un philosophe la reconnaissance de l'impossibilité de penser l'absolu, si ce n'est par des négations, tout en voulant qu'il soit quelque chose, tandis que, d'autre part, il est encore arrêté par l'impossibilité où il est, en essayant de penser Dieu comme la réalité souveraine, au sein d'un être conscient de sa propre existence, de comprendre comment cet être serait l'absolu et se connaîtrait lui-même comme l'absolu! Kant exprime son angoisse avec force et émotion dans un beau passage qui suit de près le développement des arguments contre la preuve cosmologique : « La nécessité inconditionnelle dont nous avons besoin comme dernier support des choses est le véritable abîme de la raison humaine. L'éternité elle-même, terrible et sublime comme Haller nous l'a dépeinte, est loin de causer une impression de vertige pareille, car elle *mesure* la durée des choses, elle ne la *porte* pas[1]. Nous ne pouvons pas chasser, et nous ne pouvons pas soutenir

1. L'éternité *nunc stans* des thomistes, à laquelle Kant ne pense pas ici, ne *mesure* pas la durée, elle fait même mieux que la *porter*, elle la supprime en supprimant le temps, et aussi la pensée. Elle serait une propriété de l'absolu si l'absolu pouvait avoir des propriétés.

l'idée qu'un être, que nous nous représentons comme le plus élevé entre tous les êtres possibles, se dise à lui-même : de l'éternité à l'éternité je suis ; il n'est rien hors de moi que ce qui est quelque chose par ma volonté ; *mais d'où suis-je, moi?* Ici tout croule au-dessous de nous, et la plus haute perfection, comme la moindre est suspendue sans soutien devant la raison spéculative qui ne voit nulle difficulté à ce que l'une aussi bien que l'autre disparaisse sans le plus léger empêchement[1]. »

En un mot la Raison, transcendantale ou non qu'elle soit, ne peut conduire Kant à voir pourquoi Quelque chose existe plutôt que Rien. Cette découverte aurait pu lui donner à penser qu'il avait à revenir sur ses pas, puisque la voie qu'il avait suivie le menait, après s'être persuadé que le monde des phénomènes n'existe pas en soi, à reconnaître que ce qui existe absolument en soi est égal à zéro pour notre intelligence. Mais, au lieu de rentrer dans l'ordre du relatif et de se résigner à définir le monde et Dieu par des relations, Kant conclut que « l'objet transcendantal, fondement de tous les phénomènes et par suite aussi le fondement de notre sensibilité, en cela qu'elle est soumise à telles conditions plutôt qu'à d'autres, est et sera toujours insondable. La chose est donnée, mais incompréhensible ». Ceci vise l'Absolu, qui est ce fondement, mais il ne faut pas le confondre avec l'idéal de la Raison pure, ou Dieu. « Cet idéal ne peut pas être appelé insondable sur ce motif qu'il n'offre pour toute garantie de sa réalité que le besoin qu'a de lui la Raison pour achever toute l'unité synthétique. Attendu qu'il n'est pas même donné comme un objet qui puisse être pensé, on ne peut pas dire qu'il soit, comme tel, insondable. Mais n'étant qu'une pure idée, il doit trouver sa place

1. *Dialectique transcendantale*, chap. III, sect. 5.

et sa solution dans la nature de la Raison, et, en ce sens, il est apte à être pénétré. Car c'est la véritable essence de la Raison, que nous soyons capables de rendre compte de tous nos concepts, opinions et assertions, ou sur des fondements objectifs, ou sur des fondements subjectifs, s'il ne s'agit que d'illusions. » On ne peut pas dire que Kant déclare, en des termes d'une clarté parfaite, que nulle réalité ne répond à l'idée de Dieu, mais nous ne voyons pas comment on pourrait comprendre autrement sa pensée.

L'impossibilité, non pas simplement d'obtenir une démonstration de l'*existence de Dieu,* — selon le sens qu'on a coutume d'attribuer aux célèbres *réfutations,* — mais d'atteindre à l'*idée de Dieu* comme à l'idée d'une chose réelle, est établie également dans un appendice à la réfutation de la preuve cosmologique : « Il est bien étrange que, dès que nous supposons qu'*il existe quelque chose,* nous ne puissions éviter la conclusion : que *quelque chose existe nécessairement.* Sur cette conclusion, naturelle, mais nullement certaine, repose tout l'argument cosmologique. D'un autre côté, je peux prendre le concept d'une chose quelconque, et je trouve qu'elle ne vient jamais à m'être représentée comme absolument nécessaire, bien plus, que de n'importe quoi d'existant, rien ne m'empêche de concevoir la non-existence. Je peux donc avoir à admettre quelque chose de nécessaire comme condition de l'existence des choses en général, mais je n'ai besoin de penser aucune chose en particulier comme nécessaire en elle-même. En d'autres termes, il m'est impossible de *compléter le regressus* vers les conditions de l'existence sans admettre un être nécessaire, mais il ne m'est pas possible de commencer par un tel être. »

Rien n'est plus clair ni plus profond que cette pensée, et la conséquence naturelle de la vérité irréfragable

qu'elle énonce est celle dont Kant n'a pas voulu. Il n'est, ainsi qu'il le dit, nulle *chose* que nous puissions penser comme nécessaire, si ce n'est qu'elle soit l'effet d'une cause *donnée* antécédente ; et le *regressus* des choses en tant que causes n'a pas de fin pour la pensée ; donc, pas de commencement intelligible *par le moyen d'une chose*. La *personne* seule étant *volonté*, et *cause par la volonté*, nous donne l'idée de commencement, quoique dans un ordre relatif de phénomènes, et, par suite, l'idée du premier commencement, quand nous tenons compte de trois raisons : 1° la raison logique, l'exclusion du *regressus* infini : celle-là est la nécessité rationnelle ; 2° la raison psychologique : la notion et le fait de la volonté comme essence unique et ultime fondement de ce qu'on appelle cause ; 3° la raison du principe de relativité : l'entendement n'admettant, d'une part, que le relatif comme pensée possible, et requérant, d'une autre part, la thèse d'un terme initial des relations, ne saurait, sans contradiction, se poser la question des conditions de la cause première. Dieu ne peut-être défini que par rapport au monde, son œuvre, et à l'aide des notions mêmes qui sont les lois de la pensée et les règles de l'expérience.

Il s'ensuit de là deux points, en apparence contradictoires, que la puissance de la vérité a cependant forcé de tout temps les théologiens à réunir dans leurs doctrines, et qu'ils n'ont point su expliquer, d'où les contradictions où ils sont tombés. Le premier point consiste en ce que Dieu est *incompréhensible* : c'est le terme universellement admis. Dieu est incompréhensible quand on considère sa nature et sa raison d'être antérieurement aux phénomènes et aux lois qu'il a déterminés comme créateur. A cet égard, il ne peut être un objet de pensée pour nous ; à aucun degré, en aucune manière. Le second point consiste en ce que Dieu est

conçu comme Acte premier, Intelligence intégrale et Souverain Amour. Kant se refuse à cet aspect accessible de la divinité comme réel parce que notre entendement l'emprunte, pour l'élever à la perfection, de l'ordre empirique des choses qui ne sont pas en soi :

« L'idéal de l'Être suprême n'est qu'un principe régulatif de la Raison, qui nous oblige à regarder toute composition dans le monde comme si elle procédait d'une cause nécessaire, et qui suffit à tout, dans laquelle nous trouvons la règle d'une unité systématique nécessaire suivant des lois générales, pour l'explication du monde. Ceci n'implique point l'affirmation d'une existence nécessaire en elle-même. On ne peut néanmoins échapper à une subreption, par laquelle on est conduit à se représenter ce principe formel comme constitutif, et à penser cette unité comme hypostasiée. Il en advient de même pour l'espace : L'espace n'est pas autre chose qu'un principe de la sensibilité, et cependant il sert originairement à rendre possibles toutes les figures, qui ne sont autre chose que ses limitations. Il résulte de là qu'on le prend pour quelque chose d'absolument nécessaire, indépendant, bien plus pour un objet à priori qui existerait en lui-même. Pareillement, l'unité systématique de la nature ne peut devenir le principe empirique de l'usage de notre raison, à moins que nous ne prenions pour base l'idée d'un *ens realissimum* comme cause suprême ; et il arrive tout naturellement que nous nous représentons cette idée comme un objet réel, et puis cet objet lui-même comme nécessaire parce qu'il est la condition la plus haute. C'est ainsi qu'un principe *régulateur* se tourne en principe *constitutif*. Cette substitution devient évidente, en ce que, quand je considère comme une chose en soi cet être suprême qui, par rapport au monde, était absolument (inconditionnellement) nécessaire, sa nécessité ne peut plus se concevoir.

Elle doit donc n'avoir existé dans ma raison que comme condition formelle de la pensée, et non comme condition matérielle et substantielle de l'existence. » Nous arrivons ici, dans cette doctrine de Kant, partout si complexe, à ce qui peut s'appeler, ce semble, une négation formelle de l'objectivité de l'idée de Dieu[1].

Mais on doit se souvenir que cette conclusion a pour correctif l'affirmation répétée et particulièrement appuyée dans un chapitre sur la *discipline de la Raison pure* : « Lorsque j'entends dire que quelque génie, d'espèce peu commune, a renversé démonstrativement la liberté de la volonté humaine, l'espérance d'une vie future, ou l'existence de Dieu, je suis curieux de lire son livre ; car j'attends qu'il ajoute quelque chose à mes vues propres sur ces problèmes ; mais je suis sûr d'une chose avant d'avoir lu c'est qu'il n'aura rien détruit de ces doctrines. Ce n'est pas que j'imagine être moi-même en possession de preuves irréfragables pour les établir, mais la critique trancendantale, me découvrant tout l'appareil de notre Raison pure, m'a parfaitement convaincu de ceci : que si la Raison est impuissante pour l'établissement des propositions affirmatives dans cette sphère de la pensée, elle ne l'est pas moins, elle l'est plus encore, pour démontrer les négatives. Où est-il, cet esprit fort, comme on les nomme, qui parviendra à connaître ceci, par exemple : qu'il n'y a pas d'Être suprême. Une telle connaissance est placée hors du champ de l'expérience possible et par conséquent au delà des limites de toute humaine cognition[2]. »

Dans un système ordinaire, la double impossibilité de prouver soit l'affirmative, soit la négative, aurait

1. *Dialectique transcendantale. Découverte et explication de l'illusion dialectique dans toutes les preuves transcendantales de l'existence d'un être nécessaire.*

2. *Méthode du transcendantalisme*, chap. I, sect. 3 ; *La discipline de la Raison pure en son emploi polémique.*

pour conséquence le doute. Ce serait donc le scepticisme, *en théorie*. Mais Kant n'accepte pas cette solution. Il s'en explique dans une sorte d'appendice, mis à la suite de la section relative à l'*emploi polémique de la Raison pure*, sous ce titre : *De l'impossibilité de donner satisfaction par le scepticisme à la Raison en conflit avec elle-même*. Là, il oppose au scepticisme de Hume, dont il loue l'admirable étude sur le principe de causalité, le besoin qu'a la Raison de tenir compte de ses notions *a priori*, tout en les contrôlant par l'expérience ; mais son explication, difficile à résumer, manque de netteté, sur le point qui nous occupe ici, par la raison fort simple que la question, celle de l'existence de Dieu, porte, comme le dit le titre de l'appendice, sur un cas où justement c'est la Raison qui est en conflit avec elle-même. Le scepticisme garde son droit.

C'est donc à la croyance que la décision paraît être remise, et, suivant la manière commune d'interpréter le criticisme kantien, — manière que Kant a partout encouragée dans ses ouvrages, — la croyance *doit*, en effet, se prononcer et prendre l'affirmative. Mais ici vient la grande équivoque. Nous avons vu que la croyance elle-même *ne devait* pas, non plus d'ailleurs qu'elle ne pouvait, affirmer son objet en théorie ; *elle n'a point d'intuition pour cela*, elle ne peut rien atteindre avec certitude hors du monde sensible, son affirmation est régulatrice pour la conduite, mais non point constitutive à l'égard de ce qu'il en est, en soi, de ce dont elle pose l'existence. La considération des motifs théoriques de croire se trouvant écartée par ce décret de la critique, la critique de cette critique demande définitivement quel fondement Kant est en droit de réclamer pour toutes ses propres affirmations *de théorie* touchant ce qui est vrai *en théorie*, et sur ce que *la théorie* peut ou ne peut pas atteindre, et sur le privilège que la *Raison*

pratique aurait de prescrire une croyance indépendamment de tout motif de théorie qui porte à croire. Ce n'est pas apparemment l'expérience, ce n'est pas l'intuition sensible, unique critère selon lui de ce qui est ou n'est pas réel, qui légitime tant d'assertions que se permet l'auteur de la *Critique de la Raison pure*? Et qu'est-ce alors? L'ouvrage tout entier est, dans ses affirmations qu'il couvre du nom de transcendantales, en contradiction avec lui-même; car la connaissance « qui ne porte pas sur les objets mais sur les concepts *a priori* des objets », ou « sur notre manière de les connaître, autant qu'on estime possible de les connaître *a priori* » c'est la définition du *transcendantal*, cette connaissance n'est toujours, en tant que formulée et affirmée, rien de plus que le jugement du philosophe ou que ce que le philosophe croit sur ce qui est ou n'est pas *a priori*, sur ce qui est ou n'est pas objectivement réel. Kant s'est habituellement posé en organe de la Raison, pour trancher de ce que l'usage de la Raison permet ou interdit. Mais le critère, pour décider entre ce que la Raison lui dictait et sur ce que la Raison ou l'entendement peuvent dicter à d'autres, l'a-t-il cherché? C'est une question qui nous oblige à reconnaître à la croyance, en nos concepts, une place plus profonde qu'il ne l'a *crue*.

CHAPITRE XVIII

CRITIQUES DE LA PREUVE PHYSICO-THÉOLOGIQUE DE L'EXISTENCE DE DIEU.

On sait que la preuve physico-théologique a été traitée par Kant avec une faveur relative, comme la mieux adaptable à la Raison pratique, quoique toujours dépendante, au fond, selon lui, de l'idée de l'Être nécessaire, laquelle ne se peut déduire de l'expérience ; et c'est de l'expérience que la preuve prétend s'élever. L'argument ne se tire pas cependant du simple fait de l'existence et de la loi de causalité, comme dans la preuve cosmologique, mais de l'ordre du monde et de la loi de finalité, de tous les signes de coordination et d'intention apparente observés dans les rapports des phénomènes, et qui ne semblent explicables que par l'hypothèse d'un auteur intelligent.

Les objections que soulève cette interprétation de la nature consistent essentiellement en ce que notre connaissance de l'univers est enfermée dans des bornes trop étroites pour que nous puissions lui reconnaître, dans son ensemble, un plan, et juger de sa vraie nature, de son origine et de sa fin ; que nous ne pouvons pas savoir s'il n'existe pas une possibilité interne de la nature agissant spontanément pour produire ces mêmes effets que nous attribuons au dessein et à l'art, et donner naissance à l'art lui-même et à la raison ; et enfin que l'argument de finalité ne saurait, dans tous les

cas, avoir assez de portée pour nous permettre d'attribuer à l'auteur du monde une puissance supérieure à celle d'un démiurge travaillant sous des conditions données, et à plus forte raison la perfection d'un Être suprême..

La question étant ainsi posée par l'argument physico-théologique et par les objections qu'il comporte, il est clair, raisonnant dans l'ordre philosophique accoutumé, que le champ est ouvert à la spéculation et aux discussions sur la valeur de cet argument finaliste, qu'il n'est pas défendu de compléter par les arguments précédents qui se tirent de la causalité, et de l'impossibilité du procès à l'infini, et de la conception de l'être parfait. Mais Kant ne l'entend pas ainsi. Sa méthode est une sorte de *tout ou rien* en matière de connaissances réelles ; il nous commande de croire *pratiquement* et *théoriquement* nous défend d'avoir confiance, comme si la théorie ne pouvait apporter des motifs *de croire*. D'une part, il établit que la réalité ne se peut prouver par aucun argument indisputable ; et ceci doit lui être accordé en vertu de la simple logique. D'une autre part, il combat les arguments des trois preuves de l'existence de Dieu, sur ce fait qu'ils ne peuvent en effet nous faire sortir de notre entendement et nous fournir l'intuition de la réalité, qui seule en rendrait la négation impossible. Et il conclut comme s'ils n'avaient en conséquence aucune valeur de théorie. La doctrine de l'absolu conduit à ce résultat singulier qui ressemble au scepticisme dont elle semblait devoir être le contraire : que l'objet de la philosophie est manqué tant que l'absolu fascinateur n'est pas atteint ; rien ne vaut, rien n'est démonstratif ; et l'on sait cependant que, s'il pouvait être atteint, il ne donnerait la connaissance que de la chose qui par définition est l'inconnaissable : contradiction.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans la réfutation kantienne de la preuve physico-théologique, c'est que l'objection la plus forte contre l'argument finaliste y est omise, ou n'y est tout au plus que renfermée implicitement : une objection insurmontable, qui porte sur l'existence même des fins dont il est question. Elles doivent être avant tout des fins de bonheur pour les créatures, et le Dieu, dont l'existence est à démontrer, à ce point de vue, est spécialement un créateur qui n'a pu vouloir que le bien dans son œuvre. Or, il est manifeste que le monde nous offre, dans le règne de la vie, autant de fins manquées que de fins obtenues, dans un incompréhensible mélange des unes et des autres et dans leur incessant conflit ; et le règne inorganique des forces physiques, est, de son côté, constitué dans un ordre de conditions qui renferment le désordre, l'instabilité, les vicissitudes, toutes sortes de maux pour n'importe laquelle des classes d'êtres vivants que l'on considère. Il résulte de là que l'explication et la justification de l'existence sont des questions inséparables de la question de l'existence de Dieu, quand on l'examine sous le rapport du système de la nature que Dieu aurait institué.

Kant a systématiquement, on n'en saurait douter, exclu la théodicée des sujets dont traitent ses *Critiques* ; il parle avec indignation, à un certain endroit, des penseurs assez audacieux pour s'ériger en défenseurs de la divinité qui a *permis le mal,* et dans son livre de la *Religion dans les limites de la Raison,* il traite du *mal radical* comme d'un impénétrable fait primitif de déviation de l'absolu moral nécessairement impliqué par la Raison. Ce fait serait donc inséparable de l'origine de cette évolution de l'Inconditionné qui serait le monde phénoménal, si nous interprétons bien la pensée occulte de Kant. Il faut observer que, dans le même ou-

vrage (cité plus haut[1]), il dit que « de toutes les opinions sur la manière dont le mal s'est propagé et dont il se perpétue par tous les membres de l'espèce humaine et dans toutes les générations, la plus absurde est celle qui le représente comme un legs de nos premiers parents ». Et, d'une autre part, « se considérer comme libre de ses actions, dit encore Kant, et tout ensemble comme affranchi d'une loi appropriée à un tel être, de la loi morale, ce n'est rien de moins qu'imaginer une cause n'agissant suivant aucune loi (car la détermination par des lois physiques ne peut, à cause de la liberté, avoir lieu); ce qui est contradictoire ». De ce raisonnement, qui, si on le pèse bien, signifie que c'est lui, Kant, qui se refuse à comprendre qu'une loi soit donnée, et ne soit pas nécessitante, la conclusion qu'il tire, c'est que « le principe du mal ne peut s'expliquer par une *corruption* de la Raison moralement législative qui détruisît l'autorité de la loi morale elle-même et arrêtât l'obligation qui dérive de cette loi : cela est absolument impossible ».

L'aberration des Pères de l'Église et de la tradition théologique tout entière sur la question du péché originel a visiblement troublé le jugement de ceux des philosophes qui en ont subi l'influence, en se croyant obligés de faire entrer la donnée du mal dans le monde comme attachée au plan même de la Création. Nous disons *obligés,* malgré l'apparente justification du Créateur que les théologiens tiraient de la responsabilité du protoplaste, auteur du péché, parce que leurs doctrines de la prédestination réduisaient l'explication à néant. Le très étonnant optimisme de Leibniz embrassant le mal à titre de plus grand bien possible fut le résultat du problème impossible donné à résoudre par l'Église

1. *La Religion dans les limites, etc.*, trad. Trullard, p. 37 et 48.

aux penseurs qui tenaient à paraître orthodoxes. L'idée même d'une théodicée tomba après les *Essais* de Leibniz, dans le plus profond discrédit. « Des philosophes, dit un disciple de Kant, ont osé, dans des *théodicées,* s'ériger en défenseurs de la divinité par rapport à l'existence du mal, qu'elle permet ; « la défense de Satan per- « mettant le bien serait-elle, dit Fichte, plus difficile à « entreprendre sous ce point de vue, et ne serait-on pas « aussi assuré du succès de sa cause qu'on l'a été jusqu'à « présent en plaidant pour l'auteur du Bien[1] ? » La pensée de Fichte n'est pas une simple boutade ; elle est exacte. L'apologie du mal, en tant que corrélatif nécessaire du bien, — et par conséquent la *permission*, si permission il y a, de l'un comme accompagnateur de l'autre, — est un argument de saint Augustin qui pouvait le tenir de l'école stoïcienne. L'auteur, supposé tout puissant du mal, pourrait, à ce point de vue, regarder une part de bien dans le monde comme nécessaire pour faire sentir le mal par le contraste.

Kant, en sa réfutation de la preuve physico-théologique, se borne aux arguments qui en infirment la valeur logique, ou démonstrative, et il exalte au demeurant la force et l'importance des vues finalistes sur l'ordre du monde de façon à nous conduire de la finalité à la causalité par l'induction la plus optimiste. Après avoir vanté la beauté et la variété du spectacle de la nature et ses merveilles : « Puisque nous ne pouvons, dit-il, à l'égard de la cause, nous passer d'un être ultime et suprême, pourquoi ne fixerions-nous pas le degré de sa perfection *au-dessus de tout autre possible* ?... Ce concept, quoique abstrait et trop peu déterminé, n'implique pas contradition, il sert même à étendre

1 J. Kinker, *Essai d'une exposition succincte de la Critique de la Raison pure*, trad. fr. de J. Lefèvre, 1801, p. 179.

l'usage de la Raison dans la sphère de l'expérience, en lui imprimant une direction vers les idées d'ordre et de système, et après tout ne se trouve jamais décidément en opposition avec aucune expérience. » Kant, revenant à la critique, observe plus loin que la preuve physico-théologique ne peut conclure qu'à une perfection relative de grandeur et de puissance pour le concept de la divinité, et que « l'absolue totalité est impossible à obtenir par la voie empirique ». Mais on ne peut que trouver bien extraordinaire, tandis qu'il s'arrête ainsi à montrer que la preuve n'atteint pas l'absolu divin, qu'il oublie ou craigne de dire qu'elle est infirmée dans ce qui est proprement son objet, par ce fait que les fins de la création, dans ce qu'elles ont d'apparent, ne sont pas purement conformes au principe général du bien qui devrait régir la finalité ; en sorte qu'il n'est point vrai de dire, à cet égard, que la démonstration de l'existence de Dieu tirée de l'ordre des fins n'est pas démentie par l'expérience.

L'expérience, loin de là, est, d'après la théorie même de Kant, à l'état de contradiction continuelle et prodigieusement multipliée avec l'hypothèse que l'ordre des fins, tel qu'il est observable, constitue dans notre monde phénoménal, un ordre du bien, soit pour les créatures en ce qui ne dépend point d'elles, soit dans ce qui est leur œuvre et concerne leur action les unes avec les autres. Il ne faut pas oublier, en effet, que la conclusion de Kant, en ce qui touche la présence du mal moral dans le monde, est que l'origine de ce mal est inadmissible en tant qu'elle serait un legs des premiers parents, et inexplicable, ou même contradictoire, si on voulait la regarder comme une défaillance de la Raison par rapport à la loi morale, qui est sa loi. Or la preuve finaliste de l'existence de Dieu conclut à cette existence tout spécialement, comme à celle d'un auteur du

monde ; donc le mal moral, impossible à expliquer par des causes secondes, serait nécessairement l'œuvre de Dieu, conclusion contradictoire à l'idée de Dieu.

Quant au mal physique, dont Kant ne s'est guère occupé dans la *Critique* de la *Raison*, la douleur et la mort, un plan de création qui met les fins empiriques des créatures dans un état d'interdépendance tel qu'elles ne se peuvent atteindre qu'au détriment les unes des autres et que toutes sont temporaires ou illusoires, est un système manifestement incompatible avec l'idée du bien ; à quoi il faut ajouter que les conditions matérielles de la vie terrestre, les seules qui nous soient connues, sont mauvaises à cause du défaut d'harmonie entre le jeu des forces naturelles et le bien-être des vivants, leur subsistance, leur libre propagation. Kant ayant négligé toute considération empirique de l'état des moyens et des fins sur le globe, en ne laissant pas d'affirmer que l'expérience ne nous défend point de regarder l'ordre de finalité observable comme exempt de contradiction vis-à-vis de la croyance en un créateur du monde, a entièrement manqué l'examen de la preuve physico-théologique, et ce défaut ressort vivement par comparaison à deux ouvrages ultérieurs : la *Critique du jugement* et la *Religion dans les limites de la Raison,* dans lesquels il porte sur la nature humaine le jugement le plus défavorable qui soit possible. Là, ni le mal moral ni le mal physique ne peuvent admettre à ses yeux aucune explication capable de justifier un auteur des choses, — supposé qu'il y en ait un, parce que sa doctrine veut rester étrangère à toute hypothèse de *péché originel de la créature.*

Après un rapide coup d'œil sur les scènes de carnage qui démentent chez les peuples non civilisés l'opinion de la bonté native de l'homme : « Le vice de cruauté est manifeste, dit Kant ; c'est plus qu'il n'en

faut pour condamner l'hypothèse des philosophes optimistes. Est-on, au contraire, d'avis que la nature humaine sera mieux jugée dans l'état de civilisation, parce que les dispositions de l'homme y prennent un plus complet développement ; alors il faut se préparer à entendre une longue et déplorable litanie d'inclinations (?) : c'est la secrète fausseté s'insinuant jusqu'au sein de l'amitié la plus intime, et nous forçant d'ériger, en principe universel de prudence, la modération de confiance dans les ouvertures réciproques, même des meilleurs amis ; c'est le penchant à haïr la personne dont on est l'obligé, penchant auquel tout bienfaiteur doit se résoudre d'avance ; c'est la bienveillance cordiale donnant pourtant lieu à l'observation « qu'il y a dans le malheur de nos meilleurs amis quelque chose qui ne nous déplaît pas absolument » ; c'est une foule d'autres vices qui se dérobent sous l'apparence de la vertu, sans parler de ceux qui n'ont pas même besoin de masque, par la raison que nous appelons homme de bien le méchant même, pourvu que *ses pareils forment la classe la plus nombreuse*. On trouvera assez de vices de *culture* et de civilisation, de tous les plus funestes, pour faire détourner les regards des relations humaines, de peur de tomber soi-même dans un autre vice, celui de la misanthropie. Mais n'est-on pas encore convaincu ? Que l'on considère alors l'état international, si étrangement composé des deux précédents, puisque les peuples civilisés se tiennent, les uns à l'égard des autres, dans des rapports dignes du plus grossier état de nature (sur le pied de guerre continuelle) et n'ont pas même encore arrêté fermement le dessein de sortir de cette position ; on remarquera que les principes fondamentaux des grandes associations appelées *États* sont en pleine contradiction avec le vœu public, et subsistent pourtant toujours. Aucun philosophe n'a encore pu les mettre

d'accord avec la morale, ni même (ce qui est par trop fort) en proposer de meilleurs en harmonie avec la nature humaine. Le *chiliasme philosophique,* qui espère en un état de paix perpétuelle fondé sur l'union des peuples, ou en une grande république du monde, de même que le *chiliasme théologique,* qui compte sur l'amélioration morale du genre humain jusqu'à la perfection, sont moqués et traités de rêveries[1]. »

C'est à propos de l'incompréhensible *mal radical* de la nature humaine que Kant énonce ainsi sa conviction sans ménagement. Mais il n'était pas moins affirmatif à ce sujet dans la dernière de ses trois *Critiques* parue trois ans avant cette théorie du mal et de l'homme *méchant par nature.* Nous avons vu comment il y reconnaissait le défaut d'harmonie entre les lois de la nature et les besoins de l'homme, la valeur misérable de la vie, la chimère du bonheur, — ce qui signifie en gros l'impossibilité de vérifier l'existence d'un système de fins et de moyens conçu en vue des destinées de l'humanité, — tandis que, d'un autre côté, en désespoir de cause, il imaginait que la Nature avait peut-être combiné des moyens pour faire faire aux hommes, à la longue, dans leur intérêt, ce dont par eux-mêmes, trop faibles de moralité, ils seraient incapables. Nous avons vu aussi que, dans le même ouvrage, l'impossibilité était reconnue de se prononcer *objectivement,* d'après les faits, sur l'existence d'un Être intelligent qui, comme auteur du monde, serait le principe de ce que nous nommons *fins de la nature*; mais que notre jugement sur les causes finales est l'effet d'un principe *subjectif* inhérent à notre nature. Et nous avons vu enfin que Kant, après avoir présenté, en opposition avec l'interprétation théiste des finalités naturelles, la possibilité d'une évo-

1. *La Religion dans les limites de la Raison,* trad. Trullard, p. 32.

lution des forces naturelles qui expliquerait les fins comme des effets d'une cause essentiellement *mécanique,* concluait, en dernière analyse, à l'insolubilité de l'antinomie du jugement téléologique et renvoyait la question au mystère de l'Inconditionné en son insondable rapport avec les conditions du monde des phénomènes.

Ce rappel sommaire des théories, que nous avons discutées plus haut en traitant des antinomies, nous montre que Kant, en sa réfutation de la preuve physico-théologique, non seulement avait négligé l'étude du problème des fins, qui en est le fond, mais de plus, avait accordé à l'argument de finalité une valeur au moins pratique en contradiction avec ce qu'il devait, dans la critique du jugement, déclarer purement subjectif et sans portée réelle. Au reste, il n'est vrai qu'à moitié que l'argument finaliste serve à créer ou à fortifier dans les esprits la croyance en Dieu créateur et providence du monde, car l'existence injustifiée du mal a de tout temps suggéré des négations ou des doutes et infirmé les croyances théistes.

La question de savoir si, ou jusqu'à quel point, on peut dire qu'il existe dans le monde des faits marqués d'un caractère tel, qu'ils doivent être regardés comme ayant leur origine en une puissance agissant et créant intentionnellement, pour des fins prévues, cette question n'a été, à vrai dire, traitée par Kant ni dans sa critique de la preuve physique de l'existence de Dieu, ni dans celle du jugement téléologique en général ; et la raison en est que Kant repousse toute spéculation dont l'objet est situé entre le domaine de l'intuition sensible, l'expérience, qu'il dépasse, et celui du pur transcendantal, où il se perd et ne peut jamais se constater comme réel. Or le problème que nous venons de définir ressortit à l'induction et à l'appréciation des motifs d'inférer,

l'inférence en pareil cas ne pouvant être que probable.

C'est ainsi que la question avait été comprise et admirablement traitée par Hume en ses *Dialogues sur la religion naturelle* qui furent à peu près contemporains de la *Critique de la Raison pure,* mais dont la publication fut gênée et même d'abord clandestine en Angleterre [1]. Et c'est ainsi que Stuart Mill l'a traitée à son tour. Ces deux philosophes ont admis, avec des nuances d'expression seulement, que l'interprétation des rapports empiriques des phénomènes, en tant que liés comme le sont des moyens à leurs fins, devait être considérée comme la plus probable, qui opine en faveur de l'existence d'un ouvrier intelligent comme leur cause. Mais tous deux s'accordent avec Kant à présenter de la création, au point de vue du bien, les tableaux les plus sombres ; et ils concluent, là où Kant ne conclut pas, que notre jugement, à l'appui de l'existence d'un auteur intelligent du monde, ne saurait légitimement s'étendre jusqu'à attribuer à ce créateur les qualités morales de justice et de bonté dont les hommes possèdent l'idée. C'est qu'une autre question s'impose à ce propos, celle de l'origine du mal, et ces deux philosophes ont été, comme Kant, de parfaits déterministes.

1. Voyez la traduction et les commentaires du traducteur de cet ouvrage si remarquable, et si peu lu ou même connu, dans la revue de la *Critique philosophique,* deuxième série, année 1887.

CHAPITRE XIX

LES PARALOGISMES DE LA PSYCHOLOGIE. — LA SUBSTANTIALITÉ.

Si Kant avait eu la foi dans les postulats dont il recommandait la croyance à la pratique en défendant à la théorie d'en poser les objets réels, cet *ens realissimum,* simple idéal, à ses yeux, dont la personnalité souveraine était l'attribut capital, une fois posé objectivement, aurait pris naturellement, dans le réel, la place de l'Absolu supérieur à l'Être. L'être suprême selon la raison ne se serait plus présenté comme l'*en soi* Inconditionné, pure abstraction, idée universellement négative qu'on réalise, mais, comme l'en soi, intérieurement conditionné par les idées souveraines qui composent sa perfection et dont il a fait les lois du monde créé. Kant aurait ainsi échappé à l'obsession de cette doctrine *transcendantale,* qu'on peut nommer plus clairement *transcendante absolue,* élevant à la dignité suprême le sujet vide de la proposition identique : *L'être nécessaire existe nécessairement.* Il aurait alors aisément découvert la conséquence logique de la critique de Hume, l'amendement à introduire dans le doute sur les substances, le caractère relatif de tout jugement, et, par l'application du principe de relativité aux catégories, il aurait pu donner ce que n'a fait que promettre sa *Critique de la Raison pure* : la véritable justification et la seule possible des *jugements synthétiques à priori.* Ils reposent

tous, en effet, ceux qui sont fondés, sur les concepts radicaux de l'entendement, sur les catégories, lois constitutives de la pensée et principes d'interprétation de la nature.

L'idée de l'âme est liée à l'idée de Dieu, à raison du titre commun de personne qui appartient à la fois à la conscience la plus haute possible, et à la conscience humaine sur laquelle, et sur ses propriétés caractéristiques, l'idée de la divinité a son fondement. L'idée de l'âme, ainsi abordée par la conscience, n'est nullement l'idée, en elle-même vide, d'un sujet, support de ses attributs et qui en serait néanmoins distingué pour nous offrir l'image de quelque chose d'identique et de permanent. Image, c'est même trop dire : à peine pense-t-on qu'on pourrait en avoir une de cette chose ! L'identité et la permanence se rapportent, en fait, à la durée et au développement sans rupture de qualités dont la conscience est le lien, et se représente elle-même comme le siège constant, tout en se connaissant par expérience en des relations données, en partie disponibles pour elle, avec un corps, avec des corps et des forces de la nature, et avec d'autres consciences ses semblables. La conscience, ainsi définie, est une *âme* et nous pouvons imaginer des *âmes* variables en leurs degrés de perfection, des plus humbles aux plus élevées. Si Kant eût rendu justice à la doctrine leibnitienne, pour laquelle il a témoigné un éloignement particulier et une sorte d'animosité, le principe le plus général de la monadologie, auquel il s'était montré favorable dans sa jeunesse, lui aurait fourni une théorie des substances qui lui a manqué, et il y aurait trouvé de meilleures ressources spéculatives que dans ses noumènes, escortés par la critique entièrement négative des paralogismes de la théologie et de la psychologie, et par les antinomies qui ne sont autre chose que le conflit des

idées réalistes de l'infini et de l'absolu et des principes de contradiction et de relativité.

Nous disons *réalistes*, en parlant des idées de sommation infinie et d'être inconditionné, parce que si Kant ne les eût pas réalisées en dépit de son propre critère de la réalité, elles n'eussent pu être pour lui, l'une, qu'une idée contradictoire en soi, l'autre que le concept de l'universel négatif. Alors il ne s'en fût pas servi pour invalider les principes du relatif (dans les antinomies). Et nous disons *logiques*, en parlant des deux grands principes recteurs de la pensée; c'est que, s'ils ne nous conduisent pas jusqu'à l'*en soi* pur, inabordable, ils peuvent seuls nous guider pour la découverte du vrai qui se peut atteindre. Les relations seules posent l'objet, le définissent; c'est là ce que signifie le principe de relativité, et le principe de contradiction est la règle unique servant à discerner les relations possibles des relations impossibles, en tant qu'intelligibles ou inintelligibles.

Les *paralogismes* de la psychologie, c'est ainsi que les qualifie Kant eu égard aux arguments à l'aide desquels on a prétendu démontrer les principales propriétés de l'âme, ne peuvent être logiquement que des vices de ces arguments, et n'atteignent ni ces propriétés elles-mêmes, si elles sont définies suivant la méthode relativiste, ni la notion propre de l'âme, quand on la débarasse de l'absolutisme des concepts de substantialité et de simplicité. La méthode phénoméniste qui remplace les substances, notions abstraites et vides, par les lois des phénomènes, mode unique de connaissance que nous puissions obtenir des êtres réels, donne la solution de la difficulté mise en relief par la critique de Hume. Supprimant les substances, ne laissant *que des phénomènes*, Hume préparait Kant qui fit un pas de plus, remplaça le doute par la négation, et professa

que les phénomènes ne sont *rien en soi*. Il pensait inaugurer de cette manière une critique nouvelle qui, au lieu de ne vouloir plus connaître que des phénomènes, ne reconnaîtrait plus au fond que des substances mais en les tenant pour inconnaissables. Disons, au contraire, que les êtres ne peuvent tomber sous la connaissance que sous la forme de synthèses à définir par des lois de phénomènes, la notion de l'âme étant changée, les idées des propriétés de l'âme se modifient, en même raison, et les démonstrations de ces propriétés, où se pouvaient découvrir des paralogismes, peuvent faire place à des raisonnements probables, tels qu'en comportent les sciences spéculatives.

Kant a compté quatre de ces paralogismes. Les trois premiers se rapportent à la substantialité, à la simplicité et à la personnalité de l'âme. Le quatrième, sous le titre de *paralogisme de l'idéalité*, a un sujet assez différent; on y traite la question de savoir « si ce dont l'existence ne peut être conclue que comme celle d'une cause de perceptions données n'a qu'une existence douteuse ». Nous avons examiné plus haut la solution obscure et embarassée que Kant a donnée à ce problème, et qui a suscité de nombreux débats sur la vraie nature ou sur la sincérité de son *réalisme empirique* qui serait en même temps un *idéalisme transcendantal*. Il serait inutile d'y revenir ici.

La thèse de la substantialité de l'âme est ainsi formulée par Kant: « Je suis, comme être pensant, le *sujet absolu* de tous mes jugements possibles, et cette représentation de moi-même ne peut servir de prédicat à aucune autre chose. — Je suis donc, comme être pensant (comme âme), une substance. »

La définition, de tout temps reçue, d'une substance étant: *ce que l'on conçoit comme en soi et qu'on ne peut se représenter comme l'attribut de quelque chose,* la défi-

nition du moi, que Kant adopte, semblerait inattaquable, — en laissant toutes les questions ouvertes sur les propriétés d'une substance et sur le sens, ou *essentiellement logique,* ou *nécessairement réaliste,* de l'idée de substance, — si, au mot *sujet,* il n'ajoutait pas, en le soulignant, le mot *absolu* qui en change totalement la portée. Aussi sa première remarque est-elle, qu'il est bien certain que, « dans chacune de nos pensées, le moi est le sujet auquel ces pensées sont inhérentes comme simples déterminations ; et ce moi ne peut être employé comme la détermination d'une autre chose. Chacun se doit donc nécessairement regarder soi-même comme la substance, et ses pensées comme des accidents de son être seulement et des déterminations de son état ». Il reste à savoir maintenant ce que nous dirons de cette substance. Si nous accordons à Kant le terme d'*absolu* (sujet absolu) qu'il a fait entrer dans sa formule de la thèse de la *substantialité de l'âme,* il en montrera facilement la faiblesse. Et, en effet, la représentation de ce sujet, en nos jugements, n'a, dit-il, qu'une valeur phénoménale ; elle ne saurait poser que le sujet logique, autrement, c'est une intuition qu'il nous faudrait, une intuition, qui nous donnerait le *moi en soi,* indépendamment de ses apparences.

Cette objection est irréfutable, à cela près que Kant demande l'impossible en exigeant qu'on lui fasse voir l'en soi, en tant qu'en soi ! Mais c'est que lui-même ne nie point les sujets absolus (ses noumènes ne sont pas autre chose) mais seulement la possibilité de les connaître. La vraie, l'unique question pour nous, au contraire, est celle de la permanence et de l'identité individuelle de ce rapport qui est l'âme, une fois logiquement définie. Mais c'est à quoi Kant ne songe pas ; il insiste sur ce que « nous n'avons, au delà de cette signification logique du moi, aucune connaissances du sujet

en lui-même qui en soit le substratum et le fondement, et celui de toutes nos pensées ». Il ajoute qu' « on peut parfaitement garder cette proposition: l'âme est une substance, pourvu qu'on accorde que ce concept ne nous sert de rien, et ne nous apprend rien des conclusions ordinaires de la psychologie rationnelle, telles que, par exemple, la continuation sans fin de l'âme à travers tous les changements, même dans la mort, et qu'en conséquence, il signifie la substance en idée seulement, en réalité non », Nous voilà ramenés au *sujet absolu* de la définition du moi, que Kant a donnée en commençant; mais cette qualification du sujet c'est Kant qui la réclame, et nous pouvons lui rétorquer son argument: ce concept de l'absoluité, dirons-nous, *ne nous sert de rien, ne nous apprend rien* des conclusions que demande la psychologie. La psychologie, qui fait profession d'ignorer la substance, ouvre toujours la voie a des conjectures sur le moi, positives ou négatives qu'elles puissent être, et à des théories. Mais que pouvons-nous savoir ou imaginer d'un sujet, que nous dirons *en soi absolu*, puisque pouvant alors, à titre de substance, porter tous les attributs imaginables, il est *en soi sans attributs*! Son existence affirmée, c'est à un terme abstrait que nous la rapportons, et nous n'apprenons rien de son histoire.

Si nous prenons, au contraire, le point de départ de nos raisonnements et la matière de nos inductions dans la conscience du moi, comme rapport fondamental, auquel une multitude de rapports internes et externes-internes se relient: relations à soi, dans le temps, qui constituent son identité à travers les changements; loi de mémoire, qui unit tant de modifications en un même sujet perdurable; relations dans l'espace, ou représentations des liens de toute nature par l'entremise desquels s'effectue l'évolution d'une vie

individuelle en fonction de la matière et des vies antérieures ou ambiantes, nous nous plaçons sur le réel et unique terrain où la connaissance de nos données nous permette d'élever nos vues et de les porter au delà de l'expérience actuellement possible. L'assurance que l'imagination d'une sorte d'âme matérielle très subtile, — seul moyen que les hommes aient jamais eu de *donner un corps* à la substance animique pure, c'est-à-dire à un terme de relation qui, regardé comme un absolu en soi, ne se rapporterait plus à rien, — cette assurance ne peut jamais porter intelligiblement que sur la continuation indéfinie, qu'il faut supposer garantie, de l'existence présente. Cette existence, ou plutôt une suite et un progrès de celle-ci sous de nouvelles formes, ne se conçoit, comme celle du même être, (de la même personne, s'il s'agit de l'homme) que grâce à la conservation supposée, avec de nouveaux développements, des mêmes rapports qui ont constitué, par la fonction de la mémoire, l'identité de l'être et la conscience individuelle perdurable. Or la garantie d'une telle perpétuité, c'est la croyance de l'individu actuel qui se la promet, ce ne saurait être rien de plus, eût-il recours à une révélation pour se la confirmer, parce que la légimité et les titres d'une telle révélation sont eux-mêmes matière de croyance.

Nous avons mis en première ligne de l'exposition du paralogisme de la substantialité selon Kant, cet argument, que nous regardons comme fondamental: que d'alléguer, au-dessus de la conscience du moi, comme sujet logique d'inhérence des pensées, une substance, autre espèce de sujet qu'on dit *en soi* et qu'on ne peut faire connaître, ce n'est pas atteindre cet *en soi*, et ce n'est rien prouver des propriétés qu'on lui voudrait rapporter. Mais Kant appuie cet argument sur un principe à lui: à savoir, que l'expérience seule peut, en

nous permettant de *subsumer une intuition,* donner une signification objective à la synthèse de nos représentations. S'il en était ainsi, une intuition ne pouvant jamais être, pour l'expérience, qu'une sensation, si les propriétés de l'âme ne pouvaient être reconnues qu'à la condition d'obtenir cette connaissance intuitive de la substance âme, — ce qui n'est pas même concevable, — elles seraient inaccessibles à notre entendement; et c'est certainement ce qu'elles ne sont pas.

La notion du sujet pur en soi ne peut avoir son utilité, être quelque chose de plus qu'une illusion verbale, qu'autant qu'elle se prête à l'imagination, — mais alors il ne faut la prendre que pour ce qu'elle est, — d'un certain corps subtil capable de répondre physiquement à des vies différentes du même individu. A ce point de vue représentatif de la substance, la spéculation a trouvé une carrière ouverte et des succès de genres divers, depuis la doctrine des métensomatoses jusqu'à la monadologie leibnitienne qui a donné à l'hypothèse de l'immortalité de l'âme, sans admettre la séparation possible de l'esprit et du corps, un caractère, à la fois physique et métaphysique, d'accord avec les exigences de la raison et des sciences.

Il peut paraître que nous ayons donné à tort la tournure d'une réfutation de Kant à nos arguments, dont le principal est celui-là même que Kant dirige contre la psychologie de l'École, mais il n'en est rien, car la doctrine de Kant réclame, comme celle de l'École, des sujets absolus, supports des phénomènes. Elle en diffère seulement en cela qu'elle démontre que l'existence du sujet de l'âme, en ce sens, est indémontrable.

CHAPITRE XX

LES PARALOGISMES DE LA PSYCHOLOGIE. — LA SIMPLICITÉ.

Le deuxième paralogisme de la psychologie selon Kant est l'argument de la simplicité de l'âme, ainsi formulé : « Une chose dont l'action ne peut être considérée comme le concours de plusieurs choses agissantes est une chose simple. — Or, l'âme, ou moi pensant est une chose dont etc. — Donc etc. »

Les objections de Kant à cet argument sont dénuées de valeur, parce que l'esprit dans lequel est conçu l'argument est faux ; et c'est seulement comme animé et pénétré du même esprit que Kant démontre qu'il ne peut pas conclure.

En effet, le psychologue présumé qui propose l'argument ne fait pas attention à ceci : que le point de départ positif de notre pensée, le *fait de penser*, est un rapport, et que ce rapport d'un sujet à un objet, termes indivisibles, est l'acte mental premier, auquel tout ce qui le suit comme connaissance possible est subordonné ; et, au-dessous de cet acte, nous ne pouvons pas descendre pour percevoir, ou seulement concevoir le sujet sans l'objet. La poursuite de l'âme, ou sujet pensant, comme sujet simple, absolument parlant, est donc chimérique. Il ne peut s'agir que d'un *sujet simple relatif*, simple en tant seulement que d'autres rapports composés, en nombre indéfini, c'est-à-dire la multipli-

cité des objets, le supposent et s'y réfèrent. Et il y a plus, c'est que ce sujet, relativement simple à l'égard du monde objectif, n'est pas seulement un composé en lui-même, au lieu d'être l'*en soi* pur que l'on cherche ; mais ce rapport constitutif du moi se diversifie encore, selon qu'on l'envisage comme action, perception ou appétition, et on cesserait d'avoir l'idée d'une âme s'il fallait renoncer à lui supposer ces caractères.

En résumé nous devons opposer une fin de non-recevoir à l'ancienne thèse métaphysique de l'être simple. La simplicité, remarquons-le, a été pour les théologiens, un souverain attribut de Dieu, encore plus qu'une qualité de l'âme, mais ils n'ont pu donner une idée *absolue* du *simple*. La simplicité est la notion corrélative de la composition, une idée, par conséquent, qui n'a de sens que par cette relation. La célèbre proposition de Leibniz, qui commence sa monadologie : « Il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés » ne peut pas elle-même s'interpréter autrement que dans un sens relatif ; car Leibniz ajoute peu après : « Il faut que les monades aient quelques qualités, *autrement ce ne seraient pas même des êtres.* »

Il est aisé de comprendre d'après cela comment Kant, réfutant la preuve prétendue de la simplicité de l'âme, reste loin de la vérité vraie ; c'est qu'il n'a nulle intention de nier l'existence des sujets simples ; il ne conteste que la possibilité de démontrer que l'âme en est un ; et, en maintenant le faux idéal de la simplicité, il rejette, avec ses preuves d'existence, les corollaires qu'on en tirait pour les propriétés réelles de l'âme réelle, sujet relatif, intelligible, auquel une spéculation, qui ne vise pas la simplicité si absolument, peut les rapporter.

« La proposition, dit-il, qu'*une pensée ne peut être l'effet que de l'unité absolue de l'être pensant* ne peut être considérée comme *analytique* ; car l'unité de la pensée con-

sistant en une pluralité de représentations est une unité collective, et peut, en ce qui regarde les concepts, se rapporter à l'unité collective de toutes les substances coopérantes, de même que le mouvement d'un corps est le mouvement composé des mouvements de toutes ses parties. » Cette objection étant prise du point de vue relativiste, on l'exprimera plus correctement, en disant : l'unité collective de la pensée se rapporte à l'unité collective des perceptions et des idées ambiantes ou antécédentes. La propositition est ainsi parfaitement exacte. On ne voit pas pourquoi Kant y fait intervenir des *substances,* qu'ont-elles à faire dans la question ? Otons-les, la pensée reste comme unité collective, ou synthèse, et nous suffit, si nous y joignons l'essentiel élément psychologique, dont Kant ne tient pas compte : à savoir, l'expérience et le sentiment de cette unité mentale qui s'effectue et se maintient, en rapport avec d'autres unités semblables, composées et décomposées dans le cours du temps, et toutes reliées au rapport permanent de conscience ; en vertu de la loi de la mémoire. L'analyse de ces phénomènes est quelque chose de plus que la proposition analytique réclamée par Kant, c'est le fait même, antérieur et supérieur aux analyses.

Kant, après avoir prouvé que la proposition n'est pas *analytique*, et elle ne le devient, en effet, que par l'explication qui s'ajoute au fait mental, n'essaie pas de prouver qu'elle n'est point *synthétique,* il assure seulement que « nul ne s'aventurera à soutenir qu'elle peut être établie synthétiquement et intégralement *a priori* d'après ses concepts : nulle personne au moins qui ait compris les raisons sur lesquelles *il* a montré ailleurs que se fonde la possibilité des propositions synthétiques *a priori* ». Mais ce qui permet à Kant cette affirmation, c'est que la simplicité (relative) de l'âme est une connaissance acquise antérieurement à toute aperception

de vérités consistant en des synthèses de concepts formels, premièrement déterminés comme divers (par exemple, un commencement et une cause, une quantité et une qualité, etc.). Le moi relativement simple est la perception interne de la subordination de toutes les idées à l'unité d'un rapport unique vers lequel elles convergent et sous lequel elles s'assemblent et se classent en vertu des lois de l'entendement. C'est là si bien une synthèse que c'est *la synthèse* même, universellement constitutive de l'individu pensant.

Et comme ce rapport est le fondement du moi, il est aussi le principe de l'expérience et, pour ainsi dire, l'expérience élémentaire et primordiale elle-même, chez l'individu. Mais « l'expérience, dit Kant, ne nous fait point connaître une nécessité de la pensée ; moins encore nous fournit-elle le concept de l'unité absolue » ; non sans doute, mais elle nous fournit une loi qui, d'elle-même, est une nécessité bien suffisante. Il est vrai, comme Kant en fait l'intéressante remarque, que « pour se représenter un être pensant, on est obligé de se mettre à sa place, c'est-à-dire de substituer le sujet que l'on est soi-même à l'objet qu'on voudrait examiner (ce qui n'est le cas dans aucune autre espèce de recherches) ». Mais, loin d'infirmer la nécessité de l'idée du moi pour toutes les autres idées, cette vérité nous montre que tout se subordonne au moi pour la connaissance ; et Kant est obligé d'ajouter : « La proposition formelle de l'aperception : Je pense, demeure, le seul fondement sur lequel la psychologie rationnelle tente l'entreprise d'étendre ses connaissances. »

Mais Kant n'en reste pas là : « Cette proposition, dit-il, n'est pas une expérience, elle est seulement la forme de l'aperception inhérente à l'expérience, et l'antécédent de toute expérience. » C'est donc bien plus qu'une expérience, devrait-il dire. « Mais ce n'est là qu'une con-

dition purement subjective, qui se rapporte uniquement à l'expérience possible, nullement à la connaissance des objets, et n'est point nécessaire au concept d'un être pensant en général, quoique nous devions admettre que nous ne pouvons pas nous représenter un autre être intelligent sans nous mettre nous-mêmes à sa place en y transportant la formule de notre propre conscience. »

La position, que Kant prend, dans cette question capitale de la primauté de la pensée individuelle, et de son extension à la nature de la pensée en général, est, on le voit, diamétralement opposée à celle de Descartes et au sens du *Cogito ergo sum.* C'est un grand et inexplicable recul, chez le philosophe qui passe pour avoir donné à l'idéalisme une impulsion décisive. Comment peut-il dire que cette *forme d'aperception,* comme il la nomme, qui est la pensée, ne se rapporte pas à la connaissance des objets, alors que cette connaissance n'est possible que par elle, et comment ne voit-il pas que si nous ne pouvons nous représenter un autre être pensant que comme nous-mêmes avec une autre individualité, c'est que notre moi propre est l'unique fondement d'une généralisation, ou multiplication, pour laquelle il n'existe pas d'unité hors de nous extérieurement perceptible ! Demande-t-il, l'exigence serait étrange de sa part, pour s'assurer de l'existence du sujet de la conscience, qu'on le lui soumette comme un objet à percevoir ? Ce n'est pas précisément cela, mais c'est ce qui revient au même, par le détour que voici :

Kant ne peut manquer de reconnaître que les pensées, les sentiments, les volitions, ne sont pas des phénomènes d'étendue, de composition et de mouvement ; mais l'idée générale de substance, — qu'il maintient toujours et ne répudie qu'en qualité de connaissable, — lui permet de donner à toutes ces choses un sujet

commun. Il ne se distingue sur ce point de tant d'autres philosophes qui ont regardé la matière comme le sujet universel, qu'en cela qu'il fait de la matière un pur inconnu :

« Ce quelque chose qui est le fondement des phénomènes externes et qui affecte notre sensibilité de manière à y produire des représentations d'espace, matière, forme, etc. » — Remarquons en passant cette espèce de réalisation de la sensibilité à l'égard des perceptions, — « si nous le considérons comme un noumène (ou plutôt comme un objet transcendantal) pourrait être en même temps le sujet de la pensée, quoique, par la manière dont il affecte notre sensibilité externe, il ne produise pas en nous des intuitions de pensées, de volitions, etc., mais d'espace et de déterminations dans l'espace seulement. Ce quelque chose n'est pas étendu, impénétrable, composé, parce que de tels prédicats ne concernent la sensibilité et son intuition que quand nous sommes affectés par les objets, d'ailleurs inconnus, de ce genre. Ces expressions ne nous apprennent pas quelle espèce d'objet est cette chose, mais ceci seulement : que, considérée en elle-même, indépendamment de tout rapport aux sens extérieurs, elle ne possède aucun titre à ces prédicats, spécialement relatifs à l'apparence externe. Au contraire, les prédicats du sens interne, représentations, pensées, ne lui répugnent nullement. Il ne suffit donc pas, au point de vue du *substratum* (qui est celui qu'on doit adopter) d'attribuer à l'âme humaine la simplicité de nature, pour la distinguer de la matière, si la matière est considérée comme un pur phénomène.

« Si la matière était une chose en soi, elle serait, comme être composé, entièrement différente de l'âme comme être simple. Mais ce que nous appelons matière n'est autre chose qu'un phénomène externe dont le

substratum n'est connaissable par nuls prédicats possibles. Je peux donc très bien supposer que ce substratum est simple, quoique par la manière dont il affecte nos sens il produise en nous l'intuition de quelque chose d'étendu et, par conséquent, de composé ; tellement que la substance qui, par rapport à notre sensibilité externe, possède l'extension, pût très bien par soi-même avoir des pensées dont elle aurait conscience par son propre sens interne. De cette façon, la même chose qui, sous un aspect, est corporelle serait, sous un autre aspect, un être pensant, dont nous ne pouvons, il est vrai, percevoir les pensées, mais au moins les signes des pensées dans les phénomènes. »

On sait que Locke, sans attaquer l'idée d'âme en elle-même, mais prenant le biais de faire intervenir la puissance divine, se demandait « si Dieu n'a point donné à quelques amas de Matière la puissance d'apercevoir et de penser, ou s'il a joint et uni à la Matière une Substance immatérielle qui pense ; car par rapport à ces notions, il ne nous est pas plus malaisé de concevoir que Dieu peut, s'il lui plaît, ajouter à notre idée de la Matière la faculté de penser, que de comprendre qu'il y joigne une autre substance avec la faculté de penser, puisque nous ignorons en quoi consiste la Pensée, et à quelles espèces de Substances cet être tout puissant a trouvé à propos d'accorder cette puissance[1] ». Ces *notions de matière et de substance* se résument, dans la doctrine substantialiste, d'après laquelle toutes les qualités possibles ont pour rapport des êtres, — un ou plusieurs, c'est la grande question du panthéisme, — qu'on dit être *en soi,* et qui, *de soi,* n'ont point de qualités. Partant de là, le raisonnement est juste. On ne sait quoi peut être la substance de n'importe quoi. Or

1. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, l. IV, chap. III, art. 6.

Kant est substantialiste, comme l'était Locke, à cela près qu'il est plus agnostique que lui touchant la connaissance des substances, et de la matière éminement, qu'il regarde comme un pur phénomène, un *rien en soi,* selon le sens qu'il donne au mot *phénomène.* Se plaçant donc d'une façon plus décidée que Locke au point de vue agnostique de ce qu'est et de ce que peut faire ou produire une substance qu'on imagine, il conclut que nous n'avons aucune raison de les distinguer d'après les phénomènes qu'elles soutiennent :

« Si, dit-il, nous comparons le moi pensant, non plus avec la matière, mais avec cet objet de l'intellect qui sert de fondement au phénomène externe que nous appelons matière, alors, comme nous n'avons de la matière, dans le premier sens, aucune sorte de connaissance, nous n'avons pas le droit de dire que l'âme en elle-même en diffère sous aucun aspect.

« La conscience simple n'est donc pas une connaissance de la nature simple du sujet que nous sommes, en telle sorte que nous puissions par là distinguer l'âme de la matière en tant que la matière est un être composé. »

Pour conclusion dernière, Kant, de ce point de vue de l'inconnaissable noumène où il nous a transportés, descend au point de vue opposé du pur empirisme auquel il reconnaît le droit exclusif de fournir des intuitions à notre recherche du réel : « Nous ne saurions ici, non plus qu'ailleurs, espérer d'étendre notre connaissance par de simples concepts (encore moins à l'aide de leur commune forme subjective pure, c'est-à-dire de notre conscience) sans les rapporter à une expérience possible ; et cela surtout quand il s'agit du concept fondamenlal d'une *nature simple,* qui ne peut se rencontrer dans aucune expérience, et auquel il n'y a, par conséquent, aucune chance d'arriver, comme objectivement valable. »

Ce concept de la simplicité absolue a pu être la chimère qu'une certaine psychologie poursuivait, mais il est étranger à la spéculation qui reste dans les termes du relatif et il l'était déjà, on peut le dire, à la psychologie fondée par Descartes. Kant l'a lui-même reconnu, au début de son examen de ce qu'il appelle le *paralogisme de l'idéalité*, et que nous avons discuté plus haut. « L'existence d'un objet réel hors de moi, dit-il, ne peut pas être donnée directement dans la perception, qui est une modification du sens interne, et dès lors inférée seulement comme en étant la cause. Descartes avait raison de restreindre toute perception, dans le sens le plus étroit, à la proposition : *moi, comme être pensant, je suis*. Il est clair, en effet, que ce qui est hors de moi n'étant pas en moi, je ne saurais le trouver dans mon aperception, ni par conséquent dans aucune perception, la *perception* n'étant proprement que la détermination de l'*aperception*. »

Cette proposition, dans le sens cartésien ainsi bien expliqué, n'est pas seulement, quand on en pèse les conséquences, la thèse de l'idéalisme que Kant a prétendu combattre ; elle est de plus la thèse de l'individualité radicale de l'âme, à laquelle Kant porte une atteinte tout autrement sérieuse et profonde, quand il imagine que le *moi pensant* pourrait n'être pas *en soi*, mais *en quelque sujet*, autre que la propre personne du *moi présent*, auquel Descartes fait affirmer ce qu'il est, et ajouter : *ergo sum*, pour poser le premier principe d'une doctrine. Nous disons *la propre personne*, ou quelque autre semblable à elle, et non point un sujet inconnu dont il faudrait la regarder comme une détermination, un mode d'être ; car ce serait alors, au contraire, la négation de la proposition, dont l'objet formel est de définir l'âme et de constituer par cette définition une substance. La définition scolastique, la *substance*, appli-

quée dans l'esprit cartésien, qui n'est nullement réaliste, s'arrête à l'être lui-même et ne demande pas un sujet absolu, au-dessus de celui qu'il trouve donné suffisamment *en soi*, et impossible à se représenter comme existant *en autrui*. Il est vrai que Spinoza jugea cet *en autrui* possible, mais ce fut en embrassant la doctrine de l'unité de substance et rapportant tout être à l'être de Dieu. En niant l'individualité de l'âme, Spinoza identifiait les âmes avec des modes de Dieu considéré sous l'un des attributs infinis de sa nature. Kant, admettant l'hypothèse, quoique plus vague d'une certaine unité qui formerait le sujet commun des propriétés des êtres pensants et des causes réelles des phénomènes sensibles, suit une marche pareille. Réductible ou non qu'elle soit, au fond, à la doctrine de Spinoza cette hypothèse est, en tout cas, la négation de la notion de personnalité que Descartes, en son *Cogito ergo sum*, avait posée comme le principe de toute philosophie synthétique.

Quand on admet de prime abord l'existence d'un sujet absolu, abstrait par conséquent, et, en soi, indépendant des qualités qu'il peut porter, il n'y a naturellement pas d'obstacle à lui attribuer les unes ou les autres des qualités des choses, une, plusieurs ou toutes. Le panthéisme n'est qu'une extension sans bornes de cette méthode. Le *Cogito ergo sum* constituait, au contraire, le sujet qui dit *moi*, par un attribut et par un rapport que toute autre qualité implique pour être connaissable. La définition et la méthode étaient éminemment scientifiques en ce qu'elles ramenaient la connaissance à sa condition première et nécessaire. Nous voyons ici le kantisme sous un aspect où le recul de la philosophie est évident, et cela chez le philosophe même qui prépara les voies à l'idéalisme subjectif absolu de son premier disciple. Aussi cet idéalisme ne fut-il que le panthéisme retourné.

CHAPITRE XXI

LES PARALOGISMES DE LA PSYCHOLOGIE. — LA PERSONNALITÉ.

Le troisième *paralogisme* de la psychologie selon Kant concerne la *personnalité* ; mais l'énoncé qu'il en donne est loin de répondre aux caractères essentiels de la personne, car, si la définition était exacte, il suffirait qu'un animal irrationnel acquît la conscience, plus formelle qu'il ne l'a présentement, d'avoir existé avant le moment présent, pour devenir *ipso facto* une personne :

« Ce qui a conscience de l'identité numérique de son être propre en différents temps est, à ce titre, une personne ; or, l'âme est etc. ; donc l'âme est une personne. »

La question, comme pour les deux précédents paralogismes, porte dans les termes de Kant sur l'abstrait et l'absolu et ils sont assez simples d'ailleurs. Il s'agit de l'identité dans le temps, mais parlons-nous seulement de l'identité telle qu'elle se constate empiriquement par le sentiment de la personne ou de celle dont on envisage la permanence dans le temps sans bornes, indépendamment de toute succession réelle dont la représentation est possible pour la conscience d'une personne ? Pour le premier cas « je suis, moi, un objet du sens intérieur, et le temps n'est que la forme du sens intérieur... Durant tout le temps où j'ai conscience de moi-même, j'ai conscience de ce temps comme rapporté à l'unité de mon moi, et c'est comme si je disais :

tout ce temps est en moi comme dans une unité individuelle ; ou encore : moi, avec mon identité numérique, je suis présent dans tout ce temps ». C'est Kant qui dit cela et on ne pourrait pas mieux dire. Mais, pour le second cas, l'identité de la conscience n'est pas établie : « La conservation de l'identité numérique du sujet que je suis peut, en dépit de l'identité logique du moi, être devenue impossible à cause de certains changements intervenus, encore bien que nous puissions garder le même nom de *moi* à des sujets successifs, qui se transmettraient une même pensée, comme nous le gardons à un même sujet dont les états sont changés. »

Kant cite, à l'appui de l'hypothèse, l'exemple d'un chapelet de boules parfaitement élastiques, égales, mues successivement les unes par les autres, qu'on imaginerait conscientes de leurs mouvements, et se transmettant de l'une à l'autre leurs représentations. « La dernière, dernier sujet du mouvement, aurait conscience des états et représentations des sujets précédents comme des siens propres puisqu'ils lui auraient été transférés, avec la conscience qu'ils en avaient, et cependant ce sujet n'aurait pas été la même personne dans tous ces états successifs. » On peut répondre, au contraire, en se prêtant à la fiction, que la personne est restée la même, parce que les sujets divers sont fictifs, parce qu'ils répondent tous à un être, identique par définition, dont l'état et le mouvement sont rigoureusement les mêmes. C'est donc Kant qui se sert de la notion de substance abstraite et absolue pour réfuter la notion relative réelle de l'identité personnelle, et nous sommes ramenés au *paralogisme de la substantialité*. Au fond, il n'y en a jamais qu'un et le philosophe qui le réfute en est le complice.

La notion relative de la personnalité, Kant la reconnait comme « nécessaire et suffisante pour l'usage pra-

tique, mais nous ne pourrons, dit-il, compter sur elle pour étendre notre connaissance de nous-même à l'aide de la Raison pure ; car cette raison nous déçoit, si nous imaginons pouvoir parvenir à une continuation interrompue du sujet au moyen du pur concept du moi identique, qui tourne sur lui-même et ne nous est d'aucun service pour une question visant à la connaissance synthétique. Ce que la matière est en soi nous l'ignorons complètement, toutefois nous pouvons observer sa permanence comme phénomène, parce qu'elle nous est représentée comme quelque chose d'externe ; mais, quand je veux observer le moi pur, pendant que les représentations changent, je n'ai de terme corrélatif pour mes comparaisons que ce moi lui-même, avec les conditions générales de ma conscience. Je ne peux donc donner aux questions que des réponses tautologiques : je substitue mon concept et son unité aux qualités qui sont les miennes en tant qu'objet, et je prends ainsi pour accordé ce qu'on désirait savoir ».

Si ce dernier passage était écrit pour montrer l'impossibilité d'atteindre la notion du moi comme quelque chose d'absolu ou sans relation, c'est-à-dire autrement que comme sentiment et par relation à lui-même et aux représentations, il ne laisserait rien à désirer. Mais, nous dira-t-on, c'est bien ainsi que Kant l'entend, sauf en ce qui touche le *sentiment,* dont il ne parle pas, peut-être parce qu'il est, comme tout ce qui n'est que sentiment, indéfinissable. Eh! sans doute, répondrons-nous, Kant sait mieux que personne que ce qu'on *désire savoir,* (selon lui), c'est ce qu'il est impossible de savoir. Mais une grande partie et les conclusions de sa *Critique de la Raison pure* visent à discréditer toutes les connaissances de théorie, comme contestables et vaines, par cette raison qu'elles ne nous apprennent pas ce qu'il est impossible de savoir, et qui n'est donc rien pour la connais-

sance. Il fait néanmoins, au nom de la morale, quelques incursions dans le domaine de l'inconnaissable. Mais d'un autre côté, quand on réfléchit au principe qu'il pose à l'extrémité opposée de celle où réside l'absolu : à savoir que nous n'atteignons la réalité de rien que par l'intuition sensible et dans le domaine de l'expérience possible, on se dit que ce ne serait pas un paradoxe insoutenable de présenter le plus pur empirisme comme le dernier mot de la critique, à cause de l'impossibilité de démontrer la réalité des objets idéaux de la Raison pure et de la défense d'y croire *en théorie*. Il est vrai que la réalité des phénomènes ne dépasse pas les apparences [1].

Nous trouvons intéressant de comparer l'ancienne métaphysique, renversée par la *Critique de la Raison pure,* renversée, et non pas pourtant remplacée en fait de notions vraiment rationnelles et positives. Remontons aux notions de substance et de *res cogitans* telles que Descartes les avait définies. Nous les prendrons dans l'abrégé des *Méditations métaphysiques* auquel l'auteur donna, pour obtenir la plus grande précision possible des idées, la forme de démonstration synthétique. La définition de la substance est ainsi conçue :

« Toute chose dans laquelle réside immédiatement comme dans un sujet, ou par laquelle existe quelque chose que nous apercevons, c'est-à-dire quelque propriété, qualité ou attribut dont nous avons en nous une réelle idée, s'appelle *Substance*. Car nous n'avons point d'autre idée de la substance précisément prise, sinon qu'elle est une chose dans laquelle existe formellement ou éminemment cette propriété ou qualité que nous apercevons, ou qui est objectivement [2] dans quelqu'une

1. *Dialectique transcendantale*, l. II, chap. I, *Des paralogismes de la Raison pure* (1re édit. de la *Crit. d. l. R. P.*).

2. Nous disons aujourd'hui (et à tort) *subjectivement*, là où Descartes disait encore *objectivement*, comme les scolastiques. Kant, en grande partie

de nos idées, d'autant que la lumière naturelle nous enseigne que le néant ne peut avoir aucun attribut qui soit réel. »

Le mot *chose* a été employé par Kant à la signification de sa fameuse *chose en soi*, et certes bien indûment, car l'absolu ou inconditionné n'est pas quelque chose. Mais, dans le langage si explicatif de Descartes, il n'y a pas possibilité d'erreur ; une substance est parfaitement *une chose,* et la définition commune de la substance : *ce qui est pensé en soi comme sujet et ne peut pas être pensé comme attribut ou qualité d'un sujet,* n'est employée là et expliquée par Descartes que dans sa première partie : *la chose qui est le sujet des propriétés que nous apercevons, ou des idées qui sont en nous objectivement,* parce que son but est de définir les substances ou choses de la plus grande généralité, auxquelles nous rapportons toutes nos idées objectives de qualités ou propriétés. On sait qu'il reconnaissait deux telles substances, et leur définition faisait immédiatement suite à la définition de la substance ; c'est par là que se caractérise essentiellement la révolution cartésienne de la méthode en métaphysique : par la répudiation des essences nominales, dites *formes substantielles*, qualités et idées abstraites réalisées, auxquelles venaient se substituer des substances qui n'étaient plus des abstractions, mais *des choses,* des êtres. Tout le débat devait porter, dès ce moment, sur le rapport entre les deux substances, leur subordination l'une à l'autre, et dans quel sens, ou leur réduction à l'unité, et au profit de laquelle.

« La substance dans laquelle réside immédiatement la pensée est ici appelée *Esprit*. — La substance qui est le sujet immédiat de l'extension locale et des accidents

responsable, à ce qu'il semble, de ce changement de terminologie, a nui à la bonne interprétation de l'idéalisme, et peut-être même d'une façon assez grave.

qui présupposent cette extension s'appelle *Corps*. — La substance que nous entendons être souverainement parfaite et dans laquelle nous ne concevons rien qui enferme quelque défaut ou limitation de perfection, s'appelle *Dieu*. »

Dans ces définitions que donne Descartes, on pourrait imaginer une distinction entre la chose, l'être défini, et le support des qualités de cet être, lequel serait précisément ce qui s'appellerait *substance*. Mais une telle interprétation, qui serait particulièrement absurde en ce qui concerne Dieu, est inconciliable avec le caractère nominaliste (ou concept réaliste, c'est la même chose) de la doctrine cartésienne touchant les universaux. L'idée générale de l'être a toujours été présentée par Descartes, en ses réponses aux objections adressées au *Cogito ergo sum*, comme naturelle, irréductible sans recul possible à des *substrata*, si ce n'est au point de vue du *sujet logique* des qualités[1]. Le sens profond du principe du *cogito* c'est que la pensée est essentiellement l'*être* en cela qu'elle est le *connaître* ; que la connaissance, qu'elle a d'elle-même, est une condition de la connaissance qu'elle a des autres choses et qu'il lui est toujours possible, à la rigueur, de douter de ces dernières tandis qu'elle ne se peut nier alors même qu'elle doute de tout le reste et qu'elle se pense.

Cette grande vérité si ordinairement mal comprise dans les incessants débats auxquels a donné lieu le *cogito*, Spinoza l'a clairement déduite, *more geometrico*, dans son remarquable compendium des principes de Descartes[2]. Les propositions sont ordonnées comme il suit :

1. Voir, dans les *Opuscula posthuma* : *Disquisitio veritatis per lumen naturale*, p. 87.

2. *Renati Des Cartes Principiorum philosophiæ pars* I et II, *more geométrico demonstratæ per Benedictum de Spinoza amstelodamensem*, p. 9 sq.

I. Nous ne pouvons être absolument certains d'aucune chose tant que nous ignorons que nous existons (c'est d'une antériorité logique qu'il s'agit car nous pouvons bien affirmer ou nier bien des choses sans penser à notre propre existence).

II. L'*Ego sum* doit être connu par soi (en vertu de cet axiome : que nous n'arrivons à la connaissance et à la certitude d'une chose ignorée qu'à l'aide de la connaissance et de la certitude d'une autre chose antérieure pour la certitude et pour la connaissance ; et aucune connaissance ne peut être antérieure à celle du moi, d'après la proposition précédente).

III. *Moi, en tant que chose constituée par un corps, je suis*, c'est là une proposition qui n'est ni première ni connue par soi (la preuve en est qu'il y a des raisons qui peuvent nous faire douter de l'existence de notre corps ; nous ne pouvons donc en être assurés que par la connaissance et la certitude de quelque chose d'antérieur pour la connaissance et la certitude .

IV. L'*Ego sum* ne peut être le *primum cognitum* qu'autant que nous pensons (par la raison que si quelque chose outre la pensée et le corps entrait dans notre constitution ce serait quelque chose de moins connu que la pensée et le corps).

Corollaire. La pensée (*Mens* ou chose qui pense (*res cogitans*) est le *primum cognitum*.

Ces propositions sont restées le fondement de la psychologie rationnelle, ou synthétique. La *Critique de la Raison pure* oppose aux idées de substantialité, de simplicité et d'individualité personnelle qui se rapportent à la chose pensante une distinction entre la chose en soi et la chose dans l'ordre phénoménal. Toutes les objections de Kant reviennent à celle-là. Quand il considère la chose en soi, il démontre que l'être qui pense est une idée dont on ne peut connaître le sujet ni

comme absolu, ni comme absolument simple, ni comme identique à lui-même dans tous les temps ; et la démonstration est exacte. Quand il considère la chose dans les phénomènes, il soutient que rien de ce qui est phénoménal n'est en soi ; de sorte que, condamnant toute théorie sur l'âme et la destinée de l'âme et sur la personnalité divine comme incapable d'atteindre des réalités, il fait du monde, que nous croyons réel, un pur système d'apparences. A cette Critique, une autre Critique qui se réclame du principe de relativité répond que l'Absolu ou Inconditionné est une idée vide ou négative, soit qu'on le prenne lui-même absolument, pour en faire la condition universelle des choses, soit qu'on en fasse une incompréhensible qualité de sujets particuliers ; et que ce sont les phénomènes qui constituent les êtres en soi par leurs synthèses dont la connaissance nous est donnée par les idées de l'esprit et de la nature.

Descartes, posant la thèse du *primum cognitum*, prépara la voie à la reconnaissance théorique de *l'unum cognitum*, qui fut l'œuvre de Leibniz ; car les théories de l'espace et du temps considérés comme des ordres d'existence et de coexistence des phénomènes, impliquent la négation de l'existence de ces formes générales de toute perception, en tant que des sujets externes seraient dits les posséder comme leurs propres modes d'être, indépendamment de toute représentation ; et si l'étendue n'est pas un sujet en soi, la matière, sous l'aspect de l'étendue, de la figure et du mouvement, ne peut pas non plus être un tel sujet. Jusque-là Kant fût resté d'accord avec Leibniz, si ce n'est qu'il aima mieux définir l'espace par le commun caractère intuitif de l'universelle perception qui est donnée de ses formes, que par les caractères géométriques de nos représentations objectives. Mais Leibniz, par sa Monadologie, en même temps qu'il posait l'*unum cognitum*

comme le principe de l'être, ou *substance* et sujet en soi unique, avait constitué la matière sous la notion vraie, la plus réelle comme la plus rationnelle de toutes : celle du composé de monades, et défini la nature comme l'ordre universel de ces monades à tous les degrés possibles d'*infimité* ou d'élévation de conscience; tandis que Kant ne montra à son tour l'espace, le temps et les phénomènes dans la pensée, que pour, ensuite, essayer de se démentir en *réfutant,* comme il disait, l'*idéalisme sceptique*. Loin de restituer, par cette réfutation prétendue, la réalité du monde extérieur, que Leibniz avait si admirablement conciliée avec le caractère essentiellement représentatif ou idéal du réel fondement de toute existence, Kant, affirmant que le monde phénoménal ne possède pas l'existence en soi, nia lui-même cette réalité du monde extérieur autant qu'une doctrine le peut sans violer le bon sens, dépouilla de leur titre à l'existence réelle les êtres de la nature, qui ne sont tous, après tout, que des synthèses de phénomènes, et transporta la réalité vraie hors du temps et de l'espace. Venu après Leibniz, auteur du vrai système métaphysique de la nature, après Berkeley et Hume dont les analyses avaient complété l'œuvre cartésienne de réfutation de la méthode de réalisation des idées abstraites, substances, essences et formes, Kant voua un nouveau genre de culte philosophique aux abstractions, et fit rétrograder la spéculation au delà de Descartes, jusqu'au réalisme du moyen âge.

Le caractère de phénoménisme dissolvant se montre d'une manière intéressante, et comme le sens profond de la négation de l'en soi à tout ce qui n'est que synthèse et produit de phénomènes, dans quelques-uns des arguments dirigés par Kant contre le *paralogisme de la personnalité*. En réfutant les démonstrations des psychologues fondées sur les concepts absolus, nous savons

que ce n'est pas l'absolu qu'il impugne, puisqu'il en tient d'autres, qui sont de sa façon, à notre disposition, mais c'est l'identité réelle de cette synthèse de phénomènes qui est le moi donné à l'expérience, c'est sa permanence dans le temps, et c'est le temps lui-même, sa notion comme objet commun et concordant des consciences et de leurs représentations respectives du monde externe, loi de la nature, par conséquent. Rien n'est plus instructif pour dévoiler la vraie pensée du philosophe aux yeux de qui la personne empirique ne possédait pas une réalité différente de celle des autres produits phénoménaux. Il en considérait le concept seulement comme pratiquement nécessaire.

Tout ce que signifie la personnalité de l'âme, nous dit Kant, c'est que, « durant le temps que j'ai conscience de moi, j'ai conscience aussi de ce temps comme appartenant à l'unité de ce moi, ou ce qui est dire la même chose, que moi, avec mon identité numérique, je suis présent dans tout ce temps. Ainsi, dans ma conscience, l'identité de la personne est inévitablement présente. Mais si je me considère du point de vue d'une autre personne et comme un objet de son intuition externe, cet observateur me considère tout d'abord dans le temps ; car, dans l'aperception, le temps est représenté en *moi* seulement. Quoique il admette donc le moi qui, en tout temps, accompagne toutes les représentations dans *ma* conscience, et avec parfaite identité, il n'en conclura pas la permanence objective de mon moi. Car le temps où il me place en ce cas n'est pas mon temps, mais bien le temps de sa sensibilité à lui ; et il s'ensuit de là que l'identité en connexion avec ma conscience n'est pas pour cela en connexion avec la sienne, c'est-à-dire avec l'intuition externe de mon sujet ». L'exposition de Kant n'a peut-être pas toute la clarté désirable en ce cu-

rieux passage, mais il fallait le citer intégralement pour faire ressortir une supposition attachée à l'argument : c'est celle-ci, que le temps, propriété de la sensibilité, peut varier avec elle ou avec les individus sensibles, et qu'on n'est pas autorisé à prêter aux phénomènes du temps une commune mesure.

Kant adresse encore à la loi de personnalité cette objection, que « ne percevant dans l'âme aucun phénomène permanent, nous ne saurions décider si ce moi (une simple pensée) n'est pas lui-même en cet état de fluxion où sont toutes les autres pensées qu'il enchaîne ». Mais la doctrine de l'écoulement universel des phénomènes, citée à ce propos, n'avait pour signification, chez le *vieil Héraclite*, que la continuelle instabilité des pensées et des choses, c'est-à-dire de l'âme, ou du moi considéré dans la matière de ses applications subjectives ou objectives, toutes emportées dans le devenir, tandis que la supposition envisagée par Kant dissout ce sujet lui-même, et ne lui donne, sous la forme du temps, qu'un théâtre d'apparences dont la connexion, avec celle des autres consciences, n'est toujours que sa propre représentation qui varie sans mesure.

Cette supposition, inventée pour les besoins de la critique de la personnalité, est exactement l'inverse de celle qui domine dans l'œuvre de Kant, nous voulons dire de la doctrine de l'universelle connexion et de l'enchaînement invariable des phénomènes, car celle-ci implique la constance et l'uniformité d'une loi unique du temps qui les embrasse, et il faut maintenant que nous y revenions pour nous demander où il serait possible de trouver le siège de la personnalité en des sujets réels. Prenons la théorie des noumènes opposés aux phénomènes : la personne nous y apparaît, mais insaisissable, inaccessible dans sa résidence hors du temps, et fuyante dans les apparences d'un monde où

ne se trouvent pas des sujets en soi. Considérons le sujet sensible, conscient, intelligent, siège empirique, en son individu, de toute représentation et condition, par conséquent de tout phénomène. Mais qu'est-ce que cet individu ? On peut le prendre, esprit et corps, en chaque groupe de phénomènes où il se montre, comme une certaine fonction de leur ensemble ; ses liaisons nécessaires avec le milieu matériel, tant de celui que son propre corps lui compose, que de celui qui résulte des forces générales, sa naissance, son évolution vitale et sa mort, donnent toutes les raisons possibles de le regarder comme un simple anneau de la chaîne indéfinie des apparences. Même le singulier enveloppement dont l'univers est l'objet pour sa capacité mentale ne serait, pour Kant, un motif suffisant de le distinguer de la masse des choses qui ne sont pas en soi, puisque n'étant toutes que *sa représentation*, ce ne sont que plus sûrement elles qui le constituent. Mais il y a autre chose : la vie morale de cet individu fait saillir sur cette portion de l'universel enchaînement, qui se rapporte à lui comme sujet particulier, des chaînons qui semblent s'attacher ailleurs, hors du cours des phénomènes indissolubles. De là la possibilité nous revient, de la personne qui semblait perdue ; c'est le noumène, mais il faudrait, pour y croire, pouvoir comprendre comment un acte unique, est toutefois double, l'acte de la personne et de son sujet phénoménal, l'une hors du temps, l'autre dans le temps ; ou bien on aurait à sacrifier la réalité de ce dernier, celle du temps lui-même, celle des données antécédentes et de la vie de relation de l'individu qui appartient à l'ordre du temps, enfin le libre arbitre lui-même qui n'a que là ses raisons d'être. Le monde sensible est, en définitive, voué à l'illusion tandis que la réalité était, au contraire, accordée ailleurs aux intuitions empiriques et refusée rigoureuse-

ment aux objets des concepts transcendants de l'entendement.

Les antinomies de la Raison pure, la théorie de l'idéal de la Raison pure, la discussion des postulats de la Raison pratique et de leur validité objective, enfin la réfutation des preuves de l'existence de Dieu et celle des principes de la psychologie rationnelle ne laissent, dans la dialectique de Kant, aucune entrée ouverte, ou possible, à la personnalité divine et aux personnes humaines. Des abstractions leur sont substituées dont les sujets demeurent même indéterminés.

SECONDE PARTIE

DOGMATIQUE

CHAPITRE XXII

L'ESTHÉTIQUE TRANSCENDANTALE. — LE NÉANT EN SOI DES PHÉNOMÈNES.

Nous avons commencé par l'examen des antinomies notre étude de la doctrine kantienne, parce que c'est sur la solution qu'il donne aux difficultés philosophiques relatives à l'origine, à la composition et à l'enchaînement des choses, que Kant fait porter son système entier de la nature des phénomènes opposée à l'essence de la chose en soi, l'espèce de phénoménisme qui lui permet de soustraire les phénomènes à l'application du principe de contradiction, et, d'une autre part, la théorie empirique du monde extérieur et la négation de toute connaissance objective possible de l'idéal de la Raison pure et des postulats de la Raison pratique. Nous reprendrons maintenant les traits principaux de la *Critique de la Raison pure* dans l'ordre où Kant les a présentés afin de nous rendre compte de la construction de l'œuvre et de son ensemble dogmatique.

L'esthétique transcendantale nous ouvre cette fois le chemin. Son principe quant à la sensibilité s'établit très bien en se conciliant avec les définitions de l'espace et du temps de Leibniz, auxquelles Kant a voulu l'op-

poser ; car l'accord est simple et naturel entre le caractère intuitif de la perception, considéré du côté du sujet (Kant) et le caractère propre à la représentation, qui est l'ordre des coexistants et des successifs (Leibniz). Il ne s'ensuit point de la nature mentale de l'intuition externe (temporelle et spatiale) que ce ne soit pas un ordre réel des choses, celui qui est établi par la loi représentative universelle de l'étendue et de la durée, de l'espace et du temps, de la permanence et du changement pour les êtres qui possèdent l'existence propre qu'on appelle interne, et dont l'organisation mentale est telle, qu'ils se peuvent percevoir les uns les autres en ces modes sensibles de leurs altérités réciproques.

Mais Kant, dès ce début de *sa Critique* qui est l'*esthétique* qu'il nomme *transcendantale,* met en avant cette négation de l'*en soi* des phénomènes, dont le sens est, pour lui, que les phénomènes ne composent pas des sujets réels. C'est pour cela qu'il se refuse à les considérer comme des choses données et distribuées en de certains ordres dans la nature. « Les choses que nous voyons, ne sont pas en elles-mêmes ce que nous voyons ; si leurs relations ne sont en elles-mêmes telles qu'elles nous apparaissent ; si nous ôtons ce sujet qui est nous, ou la forme subjective de nos sens, toutes les qualités, toutes les relations des objets dans l'espace et le temps, l'espace et le temps eux-mêmes s'évanouissent. Ils ne peuvent, comme phénomènes, exister en eux-mêmes, mais en nous seulement [1]. » Il y a dans ces formules une équivoque qu'on peut dire énorme. Faut-il entendre, ce qui est généralement admis en psychologie, depuis Descartes et Locke, que nos sensations ne représentent nullement ce que sont en eux-mêmes les objets que nous percevons extérieurement, et qu'en ce sens nous

1. *Esthétique transcendantale* ; *Remarques générales,* sub init.

ne percevons pas les sujets réels, qu'ils nous sont inconnus ? Cela ne signifie point que le philosophe ne puisse, par des théories vraies ou fausses d'ailleurs, mais logiquement et moralement légitimes, déterminer, d'après les concepts qu'il se forme de l'être et de la cause, ce que ces objets sont en soi, quels sujets ils recouvrent ; et c'est ce que Leibniz a fait, après cent autres. Ou bien veut-on dire qu'il existe, sous les objets sensibles qui ne sont pas des sujets en soi, des sujets en soi inconnus et inconnaissables, parce qu'ils sont absolus, c'est-à-dire que nulle spéculation sur nos idées et notre expérience des choses ne puisse nous servir à les déterminer ? Cela, c'est la pensée de Kant ; mais d'où sait-il qu'on doive prendre l'idée abstraite du sujet pour un sujet réel ?

L'équivoque porte sur les mots *en soi*. Ils signifient, pour les philosophes qui croient à la réalité externe des sujets dont l'existence est révélée par des signes sensibles, que ces sujets possèdent un être propre, qu'ils ne sont pas des modes d'être ou d'agir de certains autres sujets qui ne sauraient être déterminés en aucune manière, et qu'enfin ils sont définissables à l'aide d'idées générales d'ordre relatif qui renferment le principe de leurs rapports entre eux et avec nous. Le fond de cette doctrine, qui est étrangère à Kant, est la thèse d'une loi naturelle, en vertu de laquelle les phénomènes sensibles, *ceux qui sont en nous,* sont les signes de nos communications avec les êtres extérieurs *qui sont en eux-mêmes,* et dont les qualités et actions sont en partie observables en leurs effets, en partie à découvrir, ou à présumer par spéculation.

« La philosophie de Leibniz et de Wolf, dit Kant[1], a donné une direction fausse à nos investigations sur la

1. *Esthétique transcendantale,* loc. cit.

nature et l'origine de notre connaissance en nous présentant la différence entre le sensible et l'intelligible comme logique seulement. Cette différence est transcendantale. » Mais Leibniz n'a point fait cela ; il a fait le contraire. Il a défini le sensible objectif exclusivement par des propriétés du sujet percevant, par des représentations données dans ce sujet, et ce sujet et lui-même, par des qualités intelligibles qui caractérisent toute substance simple, tout élément des substances composées, pris en lui-même, soit qu'on l'envisage dans ses rapports avec soi ou avec autrui ; tandis que, selon Kant, « si nous mettons de côté notre condition subjective, l'objet, comme représenté avec les qualités que lui prête l'intuition sensible, ne se trouve et ne se peut plus trouver nulle part, sa forme, comme apparence phénoménale, étant déterminée par cette même condition subjective ». Et Kant entend que l'objet phénoménal, ainsi donné aux sens, est l'unique objet accessible à l'entendement. Celui qu'il appelle transcendantal est absolu, situé hors de la connaissance comme de l'expérience ; et ceux que la métaphysique poursuit, elle ne saurait les rendre sensibles, ni, d'un autre côté, leur faire atteindre l'absolu.

Ainsi, dès le début, dans l'*Esthétique transcendantale,* le fondement du système est posé : nous ne connaissons que des phénomènes qui nous sont représentés dans l'espace et dans le temps, sous les conditions de notre sensibilité dont ils sont les formes, et ces phénomènes, ou leurs lois et nos concepts, ne peuvent nous conduire à la connaissance objective d'êtres extérieurs réels. Nous devons prendre le parti d'accorder ce titre à nos intuitions sensibles elles-mêmes, et c'est ce que fait Kant quoique ne répondant point a des choses, en soi déterminables, qui seules auraient droit à la réalité.

Une formule assez communément employée par les

philosophes qui ne prêtent pas à l'espace et au temps l'existence en soi est celle-ci, qui paraît, au premier abord, tolérable, et qui est singulièrement équivoque : L'espace et le temps n'existent pas objectivement, ils n'existent qu'en nous. Comment refuser le titre d'objectivité à l'espace qui est la forme même de l'objectif externe. De même le temps, forme de l'objectif interne, est une condition objectivement vérifiée de toute existence dans l'espace. Ces dernières formules sont conformes à la doctrine kantienne et sont exactes ; mais la formule caractéristique de Kant est tout autre chose, nous le savons[1]. « Comme l'idéaliste transcendantal ne voit, dit-il, dans la matière, et même dans sa possibilité interne, autre chose qu'un phénomène, qui, séparé de notre sensibilité n'est rien, la matière est pour lui une classe de représentations seulement (intuition), qui sont dites externes, non comme si elles se rapportaient à des objets externes en soi, mais parce qu'elles rapportent les perceptions à l'espace, dans lequel toute chose est en dehors de toute autre chose, tandis que l'espace lui-même est en nous. » Toutes choses dans l'espace et l'espace en nous ! On croit tout d'abord tenir là une proposition des plus claires qui se puissent ; qu'est-ce à dire pourtant ? Y aurait-il autant d'espaces qu'il y a d'êtres sensibles capables de se représenter un espace ? Si cela signifie autre chose au fond, on chercherait vainement dans la *Critique de la Raison pure,* — à moins d'admettre aussi que le *nous* se réduit à un simple *moi,* — l'explication de ce fait : qu'il n'y a qu'un seul espace pour tout le monde, alors que l'espace n'est que ma représentation de toutes les choses, moi-même compris, extérieur à moi-même, intérieur et extérieur à la fois à d'autres moi semblables à moi !

1. V. ci-dessus, chap. VII.

C'est presque une naïveté que de répondre à la question, en présence de l'étrange formule de Kant : L'espace existe objectivement avec son caractère intuitif, en corrélation avec la propriété subjective de l'intuition chez celui qui le perçoit, et son essence objective consiste en cela précisément, qu'il est une loi de la création en rapport avec une faculté commune des êtres capables de perception.

La définition du temps est parallèle à celle de l'espace, chez Kant, et se rapporte aux phénomènes sans intéresser aucune chose en soi. Seulement, l'espace est une propriété mentale qui concerne les phénomènes de forme externe, et le temps s'applique à ceux de l'intuition interne essentiellement. C'est ainsi qu'il est dit de l'espace qu' « il ne représente aucune qualité d'objets en soi, ou d'objets dans leurs rapports mutuels ; c'est-à-dire que l'espace ne représente aucune détermination qui soit inhérente aux objets en soi, et qui puisse subsister quand même toutes les conditions subjectives de l'intuition... Ce n'est qu'au point de vue de l'homme que nous pouvons parler d'espace, de choses étendues, etc... Nous pouvons dire que l'espace contient toutes les choses qui peuvent nous apparaître extérieurement, mais non toutes les choses en soi perçues ou non qu'elles soient par nous ou par un sujet quelconque... Nous soutenons la réalité empirique de l'espace, mais aussi son idéalité transcendantale, c'est-à-dire que, pour nous, l'espace n'est rien, si nous écartons la considération d'expérience possible, et si nous l'envisageons comme quelque chose dont les choses en soi puissent être aucunement dépendantes ». La théorie du temps est toute pareille.

« Si nous faisons abstraction de notre mode d'aperception interne et de la manière dont, à l'aide de cette intuition, nous embrassons également les intuitions

externes dans notre représentation ; si nous prenons ainsi les objets comme ils peuvent être en soi, alors le temps n'est rien. Le temps n'a de valeur objective que par rapport aux phénomènes. . Cette valeur objective disparaît, si nous écartons le caractère sensible de nos intuitions ou de ce mode de représentation qui nous est propre et que nous parlions des choses en général... On ne peut pas dire que toutes les choses sont dans le temps ; ... mais si l'on dit que toutes les choses, comme phénomènes, comme objets d'intuition sensible, sont dans le temps, alors la proposition a sa pleine validité objective, et elle est universelle *a priori*.

« Ce que nous nions, c'est que le temps puisse prétendre à la réalité absolue, tellement que, sans tenir compte de la forme de notre condition sensible, il fût par lui-même une condition ou une qualité inhérente aux choses ; car les qualités qui appartiennent aux choses en soi ne sauraient nous être données par les sens. C'est là ce qui constitue l'idéalité transcendantale du temps ; en sorte que si nous avons égard aux conditions subjectives de nos intuitions sensibles, le temps n'est rien et ne peut s'appliquer aux choses en soi (sauf leur rapport à notre intuition) ni pas subsistance, ni par inhérence[1]. »

Ainsi, l'espace et le temps n'appartenant point aux choses en soi, mais seulement aux phénomènes de notre expérience, sous les conditions de notre sensibilité, il faut réciproquement dire qu'en parlant des choses en soi, — et non pas seulement des noumènes mais de ce que nous nommons en termes communs des substances, — nous entendons parler de choses qui n'existent pas dans le temps et dans l'espace. L'usage ancien des philosophes était d'appeler substances les

1. *Esthétique transcendantale*, sect. 1 et 2.

sujets que l'on ne pouvait pas regarder comme les attributs de certains autres sujets. Ni la logique ni la nature n'en offrant pas de tels qu'on pût les nommer absolus pour la connaissance, il fallait ou accepter des *substances* qu'on définissait par des relations, ou porter la généralisation à l'extrême, et, dans ce cas, on n'avait que le choix, en substantifiant l'universalité des choses, de prendre pour sujet la nature en ses développements ou le moi en ses idées et ses actes : deux modes de panthéisme qu'un philosophe critique, à un certain moment, a pu identifier comme les deux faces d'une même conception, négative de la personnalité (Jacobi, à propos des doctrines de Spinoza et de Fichte). Kant, n'admettant pas les sujets relatifs et n'embrassant ni l'une ni l'autre des formes du Tout absolu, n'a trouvé d'autre issue que de porter le ou les véritables sujets hors du temps et de l'espace et, par conséquent, de les tenir pour inconnaissables, faute d'une intuition spéciale, non sensible, qui pourrait nous les révéler. On peut croire que si les deux grands systèmes universalistes lui ont répugné, ainsi que les différentes espèces d'émanation ou d'évolution qui peuvent en être des interprétations, et que ses disciples ont su trouver, c'est que le monde de notre expérience, en son développement, ne lui semblait pas répondre à l'idéal du Bien qui dominait sa pensée. Il ne voyait rien qui lui donnât satisfaction ni dans l'hypothèse d'un dieu parfait dont ce monde serait l'œuvre, ou l'action, ou la chute, ni dans l'hypothèse inverse d'un dieu qui devient, quoiqu'il se soit assez complu dans l'idée d'un progrès de l'humanité et d'un progrès de la nature ; mais ce n'étaient là chez lui que des idées subordonnées et accessoires, au prix des grandes vues métaphysiques. Les deux doctrines panthéistes ont une partie commune en cela qu'elles considèrent la composition et la

succession des phénomènes comme les lois d'où procèdent la génération et la vie des esprits et des corps, et leurs auteurs ont vu d'un œil optimiste cette nature des choses, tous, avant et après Kant, avant Schopenhauer. On reste avec eux dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire dans le relatif, dans le mal nécessaire. C'est ce que Kant n'a pu supporter.

Le principe générateur d'un système n'est pas ordinairement celui que son auteur, pour l'exposer, met en avant. Quelles idées d'ordre logique ont pu guider ensuite Kant dans l'exposition de la pensée maîtresse de son œuvre, c'est-à-dire de la distinction radicale des phénomènes et des choses en soi, en comprenant, sous le nom de phénomènes, l'ordre entier des choses objectives et subjectives, la composition et le développement de propriétés dont se forme tout ce qu'on nomme généralement *substances,* en vouant les choses en soi à un mode d'existence transcendantale dont l'idée est inaccessible à l'entendement non moins qu'à l'expérience. Nous ne doutons pas que le principe générateur dont nous parlons ne soit l'antinomie qui se déclare entre l'Entendement et la Raison, quand on sépare le sens de ce dernier terme du premier pour lui faire exprimer la prétention de l'esprit du philosophe à s'élever au-dessus des idées de relation pour découvrir la suprême essence de l'Être. Kant était certainement imbu de cet esprit; et il a dû, de tout temps, être profondément pénétré à la fois de l'inviolable nécessité des phénomènes, et de la réalité de la liberté morale et du devoir. Pas plus sur le premier point que sur le second il n'a jamais paru admettre la possibilité d'un doute, et ils sont inconciliables. La solution qu'il a trouvée de cette contradiction, dite *antinomie* par euphémisme, est l'accord possible de la liberté et de la nécessité, grâce à la supposition d'un ordre de la Raison, purement intelligible, situé

hors et au-dessus de la série des phénomènes sensibles, et duquel émanent les actes libres des personnes, encore bien que tous les actes de ces mêmes personnes, en tant que phénomènes, fassent invariablement partie de la série des causes toujours déterminées de cause à effet par les lois de la nature. Ainsi la solution de l'antinomie (c'est la troisième de Kant, et peut-être la première qu'il ait conçue) est donnée par l'hypothèse capitale, que les phénomènes n'existent pas en soi.

La solution de l'antinomie suivante (la quatrième), est de même donnée à Kant par la conciliation des deux thèses : — l'existence dans le monde d'un être absolument nécessaire qui en est une partie ou la cause ; — la non-existence dans le monde d'un être absolument nécessaire qui soit partie ou cause du monde ; — et cette contradiction est encore justifiée par cette hypothèse : que la *condition* des phénomènes est située hors des phénomènes, qu'elle est inconditionnée, et que rien de ce qui est conditionné n'existe en soi[1].

Les questions propres à ces deux antinomies, que Kant appelle *dynamiques,* sont liées à deux autres, qu'il appelle *mathématiques,* qui portent sur la *succession* ou sans commencement, ou numériquement limitée par son origine, des phénomènes du monde sensible, et sur la *composition,* finie ou infinie de ces phénomènes considérés dans l'espace où ils sont disséminés. A ce genre de composition s'ajoute celui des substances empiriques, apparentes, ou de la matière, dont il y a lieu de demander si elle est constituée par une infinité, ou par un nombre fini d'éléments. Ces antinomies mathématiques (première et deuxième de Kant) qui n'en formeraient qu'une seule si on les traitait par le principe de contradiction (qui, si on le consulte, les supprime), Kant

1 Voyez ci-dessus, chap. IV et V.

les résout immédiatement, et plus aisément que les deux autres, par l'application du principe du *rien en soi* des phénomènes. Le monde ne peut être dit ni fini, ni infini, s'il est vrai que ses parties ne sont pas données en soi, ne sont pas réellement séparables et par suite nombrables. La thèse et l'antithèse sont toutes deux fausses. On ne peut pas même dire que le monde soit un tout de composition, ni qu'il ait commencé d'être, ni qu'il soit sans origine, ni qu'il occupe ou qu'il n'occupe pas actuellement l'espace sans fin de notre intuition.

CHAPITRE XXIII

LA DÉDUCTION ET LA CLASSIFICATION DES CATÉGORIES.

Cette théorie de la nature des phénomènes, qui énoncée brièvement et sans ombre de preuves dans l'*Esthétique transcendantale,* ou dans les *Remarques* qui en accompagnent la thèse principale, et qui ne se trouve qu'un peu plus développée à la fin de la *Logique transcendantale,* comme nous le verrons, n'arrive à ce que Kant peut regarder comme sa justification que dans les *antinomies de la Raison pure* qui forment le second chapitre de la *Dialectique transcendantale,* avec leur *Solution* qui est celle de l'*Idée cosmologique,* c'est-à-dire du problème du monde considéré sous tous ses aspects. Nous avons discuté les raisons et les conclusions de la *Dialectique*. On ne saurait dire que les doctrines de l'*Analytique des principes,* que nous devons examiner maintenant, la critique de l'application des catégories, la formulation des *Principes de l'Entendement pur* renferment quoi que se soit qui ressemble à une démonstration de la thèse du néant des sujets des phénomènes, considérés dans leurs lois constitutives, sans sortir du champ des relations. Par contre le caractère dogmatique des propositions visant l'absolu est saillant.

Nous avons rappelé, dans notre *Introduction*, la valeur selon nous définitivement acquise à celles des thèses de la *Logique transcendantale (Analytique des concepts)*

qui portent sur les rapports de l'entendement et des concepts avec les objets sensibles et sur les conditions de l'expérience. La distinction de l'analyse et de la synthèse dans le jugement nous paraît aussi n'être plus disputable aujourd'hui, en principe. Enfin la reconnaissance et l'essai de classification des catégories de l'entendement de Kant est une œuvre admirable par l'intention, et qui était à peu près sans précédents, puisqu'il faut remonter jusqu'à Aristote pour en trouver l'idée, avec l'exécution encore si imparfaite. On n'en apprécie pas assez l'importance, parce qu'on est, d'une part, trop éloigné aujourd'hui de sentir le besoin intellectuel d'une philosophie synthétique, et que, de l'autre, la table des catégories de Kant a des défauts bien faits pour la discréditer, ou du moins pour empêcher que l'usage en soit facile et utile. Elle porte sur les catégories sans les tenir essentiellement pour des relations, — celles de l'ordre le plus général, embrassant et distribuant, dans l'abstrait, tous les rapports distincts et caractéristiques soit de la pensée soit de l'expérience ; — son auteur a prétendu la *déduire* d'une certaine énumération des différentes espèces du jugement, au lieu de la poser simplement, comme il est juste, à titre de *relevé* des faits (car les lois essentielles, constitutives de l'entendement, sont de véritables faits mentaux), de l'application la plus universelle de l'intelligence aux phénomènes. Et enfin, en considérant des catégories, la *Substance,* par exemple, comme autre chose que des rapports d'idées, il a introduit, dans la logique, des questions qui doivent lui demeurer étrangères, si elle doit être elle-même et rester indisputable.

Kant, s'adressant à une fonction de l'entendement, au jugement logique, pour déduire les catégories, remarque qu'on peut considérer, dans le jugement, la *quantité,*

la *qualité*, la *relation* et la *modalité*, et, partant de là adopte les mêmes termes pour désigner ses catégories ; mais ce n'est pas parce que ces termes ont servi bien ou mal aux scolastiques à classer les jugements, qu'ils sont propres à nommer quelques-unes des lois universelles de l'entendement ; c'est au contraire parce qu'ils nomment des lois dont l'application se fait partout aux objets de l'entendement, qu'ils ont pu être employés à caractériser différents modes de jugement. Mais ils ne conviendraient nullement, à les prendre à la source où Kant a cru les pouvoir prendre, pour dénommer les catégories en leur donnant leurs véritables sens. Ainsi, la *Quantité* désigne et distribue les jugements, dans le langage convenu des logiciens, selon qu'ils sont *généraux*, *particuliers* ou *singuliers*, tandis que l'idée de quantité est d'une tout autre portée et d'une application infiniment plus étendue aux choses de la nature et de l'esprit. La *Qualité*, en logique, s'est dite des jugements, en tant qu'*affirmatifs*, *négatifs* ou *indéfinis*, au lieu que sa signification générale s'est entendue de tout temps du rapport de l'attribut au sujet, et du rapport de l'espèce au genre ; et l'affirmation ou la négation se rapportent universellement à la relation et à toutes les sortes de relation. La catégorie de *Relation*, tirée par Kant des espèces de jugements en tant que *catégoriques*, *hypothétiques* ou *disjonctifs*, est une catégorie qui embrasse toutes les autres, puisque toutes expriment des relations, et se distinguent par les genres de relation. Enfin la *Modalité*, dont Kant a fait une catégorie tirée des différentes espèces de jugements comme *problématiques*, *assertoriques* ou *apodictiques*, n'est pas proprement une catégorie, mais bien une essentielle appartenance de la catégorie de causalité. Cette dernière, une des plus originales, assurément, s'il est permis d'admettre des différences de degré dans ce titre d'originalité qui leur

est commun, a été classée par Kant dans la *Relation*, en compagnie de la *Substance,* dont la vraie place logique est dans la catégorie de *Qualité,* à titre de sujet des qualités. Mais Kant a voulu désigner, par le terme de substance, quelque chose de plus qu'un sujet logique. C'est ainsi, également, qu'il a fait entrer la *Réalité,* au lieu de l'*affirmation,* qu'il faudrait, avec la *négation* et la *limitation,* dans une de ses catégories, et que cette catégorie est pour lui celle de la *Qualité,* à laquelle les trois termes subordonnés ne conviennent pas d'une manière spéciale, mais se rapportent universellement à la relation. La relation se définit en effet, dans toutes les catégories, par une affirmation et une négation d'où se forme une limitation ou détermination de l'objet de l'entendement.

Il est donc clair que les catégories ont d'autres applications, ou plus étendues, que celles que Kant leur a reconnues. Au cas que nous en offre la *qualité,* principe du raisonnement, principe d'identité ou de contradiction, dans la norme qui lui est inhérente, il faut en ajouter un second que la *quantité* apporte, pour ainsi dire parallèlement, attendu que le même principe y trouve son application capitale, celle-là même dont Kant a cru pouvoir s'affranchir en son système des antinomies où il le met en balance avec des propositions qui le nient. En effet, la catégorie de quantité se formule par le rapport de l'*unité* à la *pluralité* dans le *tout* déterminé, ou numérique, qui en est le concept synthétique. Quand la pluralité se pose comme indéfinie, quantité continue, l'idée logique exacte est celle de la puissance idéale d'augmentation ou diminution sans bornes pour l'entendement de l'objet envisagé, jointe à l'idée de l'impossibilité de former jamais la synthèse des parties imaginables, qui serait un nombre. C'est bien là ce qui est communément admis en arithmétique, où l'on

peut démontrer qu'*un nombre quelconque étant donné, en un système de numération déterminé, il est toujours possible d'assigner, dans ce système, un nombre plus grand d'une unité.* Il n'y a donc pas de contradiction possible, à moins qu'on ne dépasse l'idée de puissance dans le concept de la numération sans bornes. Mais si, appliquant le concept de nombre à l'idée géométrique du continu, dans l'étendue, ou dans la durée, on entend que la division ou la multiplication d'une quantité, continue de sa nature, doivent être conçues à la fois comme sans fin et comme composant un tout, c'est une proposition contradictoire dans ses termes, qu'on émet, car on y demande simultanément l'existence d'un tout et l'impossibilité de sa constitution. L'application de la catégorie aux phénomènes, à ceux qui sont pensés comme distincts et numérables, dans l'espace, dans le temps, dans la série des êtres réellement donnés, et dans celle des causes, domine les conceptions, là où les perceptions sont, par hypothèse, impossibles. L'entendement fait plus qu'anticiper l'expérience et pose par lui-même des vérités de fait.

La limitation illégitime de l'emploi et de la portée des catégories, chez Kant, ne concerne donc pas seulement la question du rôle de l'entendement dans la constatation d'une réalité objective donnée, qu'il tient pour incertaine en l'absence d'une intuition empirique. Avant cela même, il faut placer le refus qu'il fait aux catégories, tout en leur accordant la fonction déterminante de l'unité et de la forme dans les perceptions sensibles, de cette autre fonction capitale qui est de régler par les lois intellectuelles inhérentes à leur signification et à leurs formes, chacune dans son ordre d'idées, l'application de l'entendement à l'usage des concepts rapprochés et comparés, et aux raisonnements par lesquels ils s'unissent et concourent à l'établisse-

ment de conséquences complexes. Or, la première de ces lois porte sur l'idée générale de relation dont toutes les catégories sont des cas particuliers, et consiste dans l'impossibilité logique d'affirmer et de nier à la fois un même rapport, objet de la pensée. C'est donc le principe de contradiction, et il ne se présente tout d'abord qu'à la manière d'un fait, naturel ou nécessaire, comme on voudra le nommer, car on ne pose pas et on ne supprime pas, en un même acte, l'idée qu'on a de quelque chose ; mais, à la réflexion, il devient une règle un peu moins élémentaire, il nous défend de porter dans le discours des jugements les uns affirmatifs, les autres négatifs sur un même rapport proposé ; et cette règle enfin s'énonce dans la catégorie de qualité, en ces termes : qu'un même sujet ne puisse recevoir un certain attribut, et un autre en même temps, qui en soit ou qui en implique la négation. Mais le principe ainsi formulé peut ne paraître toujours que relatif à la conduite de l'esprit, et applicable à des sujets définis. Aussi Kant a-t-il pu le classer, comme nous le verrons dans son *Analytique des principes*[1], à l'origine et au fond de tous les *jugements analytiques* ; mais, quand nous lui donnons une portée objective et que nous affirmons qu'il en est de la condition des choses comme de celle de nos jugements, et qu'un même sujet réel ne saurait réunir en soi des propriétés contradictoires, le *principe* devient un véritale *postulat*, par cette raison, que son application dépend alors de ce qu'on entend par un *sujet réel*. Et, en effet, c'est en niant que les sujets phénoménaux doivent passer pour des sujets en soi, c'est-à-dire pour des sujets réels, au moins en ce sens, que Kant a pu soustraire sa doctrine *transcendantale* à la loi du principe de contradiction.

1. Voyez ci-dessus, chap. XXVI.

Si les catégories ne sont pas à déduire, si elles sont, comme nous le pensons, des faits intellectuels d'ordre général constitutifs de l'entendement pour l'établissement des concepts et la règle des relations des objets que nous nous représentons, il n'y a pas de motif valable pour ne point compter, au nombre des catégories, les lois premières des rapports de position et de succession dont nos représentations objectives et subjectives sont accompagnées. Si Kant a exclu de sa table des catégories l'espace, le temps et le devenir, — il n'a même pas, ce nous semble, traité des notions métaphysiques du changement et du mouvement comme l'aurait voulu sa critique de la raison, — c'est qu'il a considéré ces modes universels de la pensée comme des *formes de la sensibilité* exclusivement. Mais pour les philosophes qui ne font pas un reproche à la doctrine de Leibniz de présenter les relations d'espace et de temps comme des lois qui régissent les réels objets de la nature, il ne peut exister aucune bonne raison pour refuser à ces lois la grande place qu'elles se font dans tout le champ de la connaissance. Remarquons que le plus ordinaire motif qu'invoqueraient bien des philosophes à qui il peut répugner de prendre l'espace et le temps pour des catégories est, chez eux, la tendance à les regarder comme des choses données en dehors de toute représentation. Chez Kant, c'est le contraire : il craint de les porter sur un tableau où il a fait entrer la *Substance* et la *Réalité*. En n'envisageant partout logiquement que la *Relation,* soit qu'il s'agisse des objets sensibles dont on considère les rapports de position et de succession, ou de ces mêmes objets en leurs rapports de partie à tout, de qualité à sujet, etc., nous évitons toute difficulté, et nous restons dans l'abstrait qui convient à la logique.

Une autre catégorie à laquelle Kant n'a pas songé à

faire une place, et qui aurait eu les mêmes droits que la causalité à figurer sur son tableau, surtout s'il avait accordé à la causalité une vraie place distincte à laquelle elle a incontestablement droit, c'est la finalité; car le rapport du moyen à la fin, quoique sans application proprement scientifique, ou de théorie, n'a pas moins d'extension ni d'importance que le rapport de l'effet à la cause dans la vie et les pensées humaines, comme au surplus dans la nature et dans l'économie mentale des animaux, et il est parfaitement clair que le concept de fin n'est réductible ou subordonnable à aucun autre concept.

Le système kantien des catégories est une œuvre manquée et il est infiniment regrettable que le génie de Kant n'ait pu créer, sur ce sujet capital, en dehors de toute métaphysique et de toute doctrine positive, une terminologie et une classification, accompagnées de définitions exactes des notions philosophiques sur lesquelles il ne paraît pas *a priori* impossible qu'une entente s'établisse entre les philosophes, et dont l'absence est un obstacle au progrès des idées générales et à l'enseignement des vérités acquises. Ce travail de la rédaction des connaissances logiques par principes, que Leibniz a rêvé toute sa vie, et dont il liait le projet à celui d'une langue universelle apriorique, devrait avoir pour prodrome une grammaire de la philosophie, c'est-à-dire, en première ligne, un système de catégories arrêté, en seconde ligne, la réduction et la subordination aux catégories de toutes les idées générales (indépendantes des systèmes) qui sont pour l'élaboration, l'examen et la discussion des idées philosophiques, les analogues des radicaux que la raison populaire a créées spontanément, dans toutes les langues, pour la signification des actes et des sentiments principaux, et des pensées principales relatives à la vie humaine et aux

rapports de l'homme avec les forces naturelles. Ce travail a été si bien interdit à Kant, malgré son rare talent et sa passion pour les classifications, par sa fausse entente de la nature des catégories, qu'il n'a pas essayé, mais indiqué seulement et recommandé comme d'une exécution facile, le travail à faire pour énumérer les concepts dérivés et secondaires et dessiner « l'arbre généalogique de l'entendement pur[1] ». S'il ne s'agissait, en effet, que d'une classification empirique et de définitions verbales, sans avoir à élucider et définir les rapports des catégories entre elles ou avec les notions qui leur sont afférentes, et enfin, de celles-ci entre elles, pour les classer, l'œuvre serait moins ardue. Mais, avec une doctrine absolue en main, on peut se la croire aisée.

1. *Analytique transcendantale*, l. I, sect. 3, § 10.

CHAPITRE XXIV

LA CONNAISSANCE DE L'OBJET. — LA SUBSTANCE. — LE MOI.

Après avoir exposé, ce qui est la partie éminente de son *Analytique,* comment les concepts de l'entendement s'accordent avec l'expérience, par cette raison qu'ils la régissent, et, à proprement parler, la *constituent,* et comment ils font l'unité de la diversité de nos représentations, depuis les synthèses variées de l'*imagination productive* jusqu'à celle qui forme l'unité de l'*aperception de notre moi,* en tant qu'*affecté par ses objets et par lui-même,* Kant a suffisamment expliqué la possibilité de la connaissance *a priori* : il l'a montrée dans le fait mental de l'esprit auteur de l'expérience ; et cependant il réduit l'usage des catégories à s'appliquer aux intuitions et aux objets de l'expérience, réelle ou possible. Or ce terme, l'*expérience possible* est équivoque. On peut entendre par là que, de même que l'entendement *institue* l'*expérience,* expression hardie, mais juste, de même il est capable de *présumer* et de prononcer en lui-même la possibilité de certains rapports et de certaines choses dont la vérification est actuellement impossible, ou même au-dessus de la portée de tous nos moyens humains d'investigation, sans toutefois enfermer aucune contradiction dans leurs concepts ; et on peut entendre aussi, ce qui est bien différent, que les concepts n'ont de valeur objective qu'autant qu'ils répondent à des intui-

tions sensibles, au moins possibles. Ce dernier sens est celui de la doctrine de Kant :

« Si on suppose donné l'objet d'une intuition non sensible, on pourra sans doute le déterminer par tous les prédicats qui s'ensuivent de cette supposition, *que rien ne lui compète de ce qui appartient à l'intuition sensible* ; que, par exemple, il n'est pas étendu, situé dans l'espace ; que sa durée n'est pas une durée de temps, que nul changement (succession de détermination dans le temps) ne peut lui être attribuée, etc. Mais ce n'est pas là ce qui peut s'appeler une connaissance, quand on se borne à montrer ce que l'intuition d'un objet *n'est pas,* sans pouvoir dire ce qu'elle renferme. Car je n'ai pas alors représenté la possibilité d'un objet correspondant à mon pur concept d'entendement, je ne peux lui faire correspondre une intuition, je peux dire seulement que notre intuition ne lui est pas applicable. Mais ce qui importe le plus ici, c'est qu'on ne saurait même appliquer à un tel objet une simple catégorie. Le concept de substance, par exemple, c'est-à-dire le concept de quelque chose qui ne peut exister que comme sujet, et ne le peut jamais comme pur prédicat, je ne pourrais savoir s'il se peut que quelque chose existe en correspondance avec une telle détermination de ma pensée, à moins qu'une intuition empirique ne nous apporte le cas de son application...

« Nous ne pouvons *penser* aucun objet qu'au moyen des catégories ; nous ne pouvons *connaître* aucun sujet que nous ayons pensé, si ce n'est au moyen d'intuitions correspondantes ; or, nos intuitions sont sensibles, et notre connaissance, en tant que l'objet est donné, est empirique ; mais la connaissance empirique, c'est l'expérience ; donc il n'y a d'autre connaissance à priori possible pour nous que celle d'*objets d'expérience possible.* »

Kant rassure par une note sur ce dernier passage les lecteurs que pourraient effrayer (c'est lui qui le dit) les dangereuses conséquences de sa thèse. Il leur accorde, ce qu'il ne pourrait pas contester, que les catégories ne sont pas limitées pour le *penser* comme elles le sont pour le *connaître*, et il ajoute qu'en l'absence d'intuitions, la pensée peut avoir d'utiles applications pour l'*usage subjectif de la Raison*, pour servir à la détermination du sujet, et même de sa volonté ; mais il maintient sa formule : il n'y a pas alors connaissance de l'objet[1].

Nous avons discuté à plusieurs reprises, et notamment à propos de l'*idéal de la Raison pure* de Kant et des *postulats de la Raison pratique* la question de savoir si l'on peut et si l'on doit séparer, de la *croyance morale* en un certain objet, la croyance, *simpliciter loquendo*, en l'existence de cet objet. Constatons seulement ici que, s'il fallait borner l'application de l'idée de *connaissance* aux cas où la perception sensible est possible de son objet, les sciences physiques devraient, aussi que bien que la métaphysique et la morale, — la métaphysique de Kant en première ligne, — rayer de leurs objets la plus grande partie de ce qu'elles nous donnent pour *des connaissances* ; et que, dans toutes les sciences possibles comme dans les religions, les véritables objets sont des relations, non des intuitions, et l'intérêt porte sur la réalité des relations, avant qu'on soit fixé, ou sans qu'on puisse l'être, sur la nature des substances dont on perçoit les qualités. Les objets correspondants à des intuitions sensibles ne sont pas, en tant que tels, ceux qui

1. *Analytique transcendantale*, l. I, chap. II, sect. 2 : *Déduction transcendantale des purs concepts de l'entendement*, art. 23 et 27. — Cette deuxième section est une addition importante faite par Kant, dans la seconde édition de sa *Critique*, en vue peut-être de préparer les autres additions fameuses qui s'y trouvent plus loin, et qui sont conçues dans un esprit de réalisme empirique. L'agnosticisme est singulièrement plus accusé dans la première édition.

intéressent éminemment la philosophie ; ceux qui ont ce privilège ne sont pas sensibles seulement, ni principalement, mais c'est qu'ils sont, en même temps, des êtres subjectifs en soi, des *esprits,* des *âmes,* des *personnes,* peu importent ici le nom et les théories que les noms rappellent ; et, quand ils sont considérés sous cet aspect, leur caractère de *sujets* aptes à être pour autrui des *objets* d'intuition sensible n'est pas ce qui domine dans la question de connaissance ; il faut mettre au-dessus l'autre caractère, celui par lequel ils sont essentiellement des *sujets* qui ont eux-mêmes des perceptions et ce qui s'ensuit, et alors il faut bien aussi que nous les regardions comme des *objets de connaissance* pour nous indépendamment de l'intuition sensible qui nous est donnée d'eux.

Kant apporte la nature des *idées géométriques* à l'appui de sa thèse que, sans l'expérience possible « tous les concepts et tous les principes sont un pur jeu de l'imagination ou de l'entendement ». Ces idées n'auraient aucune signification n'était celle que leur donnent les phénomènes empiriques. L'usage des concepts *a priori*, leurs relations aux objets ne se trouvent que dans l'expérience ; les concepts n'en contiennent que *la possibilité et la forme* : « Le cas est le même pour toutes les catégories et pour les principes qui en découlent ; la preuve en est donnée par ce fait, que nous ne saurions définir aucune d'elles sans recourir aux conditions de la sensibilité ou aux formes des phénomènes, auxquels, comme à leurs seuls objets possibles, elles doivent être restreintes ; car il est impossible, si nous mettons de côté ces conditions, d'assigner aux catégories une signification, une relation à un objet, ou de nous rendre intelligible quelle sorte de chose on peut entendre par tels objets ». Ces concepts nous semblent, au contraire, extérieurement vérifiés, et tout spécialement les idées

géométriques doivent leur application aux objets, d'après les principes mêmes de Kant, à l'intuition et à l'imagination, sont objectifs pour la représentation seulement, et ne font pas plus connaître les objets réels, à proprement parler, que ne le peuvent les sensations spécifiques de la vue ou du toucher.

La réalité représentative est celle que Kant avait définie dans son quatrième des *paralogismes de la psychologie*[1], et qu'il jugea à propos de remplacer, dans la seconde édition de la *Critique de la Raison pure,* par la *réfutation de l'idéalisme* qu'il appelait *empirique*. Il s'abstint toujours de poser la question de l'idéalisme en distinguant l'*extériorité réelle* de l'*altérité réelle* : deux idées pourtant bien différentes, en ce que la première admet la doctrine suivant laquelle l'extériorité réelle est la loi de l'intuition objective externe, tandis que la seconde exige la représentation de l'objet comme celle d'un objet donné en soi et pour soi, indépendamment de cette même représentation possible en autrui et qui, pour autrui, ne peut plus, manifestement, être quelque chose de plus qu'une croyance. Or, la raison était bien simple pour que Kant répugnât à une telle distinction. En professant la reconnaissance de l'altérité des objets phénoménaux il lui aurait été trop difficile de regarder ces objets autres que le moi, qui en a la représentation, comme n'ayant pas l'existence en soi. Et, d'une autre part, il se trouvait forcé, pour éviter l'idéalisme subjectif absolu dont il craignait l'imputation, de maintenir, pour la notion de l'extériorité, un sens conciliable avec ses propres principes.

Le concept de substance est le rapport du sujet logique à ses attributs ou qualités. La catégorie de qualité admet nécessairement le cas où un objet donné, soit

1. Voyez ci-dessus, chap. VII.

simplement pensé, est représenté comme un sujet de qualités, lequel ne peut par lui-même être représenté comme une qualité, attribut ou propriété d'un autre sujet. C'est ainsi que la notion de substance a toujours été définie sans qu'on fût forcé de se demander si, prise en un sens abstrait et absolu, cette notion pouvait désigner un être réel, abstraction faite de toutes les qualités qu'il peut porter. Et Aristote embrassait avec une singulière netteté d'expression le sens relatif, quand il écrivait dans ses *Catégories* : « L'être (οὐσία) est le nom le plus propre au sens premier et éminent de la chose qui ne se dit pas d'un sujet et n'est pas dans un sujet (ἥ μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί εστιν), comme tel homme, tel cheval ; et on appelle êtres secondaires (δεύτεραι δε οὐσίαι) ceux dans les espèces ou même dans les genres desquels se classent les êtres premièrement nommés. » Les latins ont traduit ουσία par *substantia*, et les débats scolastiques du réalisme et du nominalisme ont été des débats sur la définition de la *substance* comme réelle, mais la définition logique est demeurée, qui permet l'application aristotélique de la notion de substance à ceux des sujets phénoménaux qu'on ne peut concevoir en qualité d'attributs de certains autres sujets. Or, on serait embarrassé de dire où, dans quelle partie de ses ouvrages, Kant a paru démontrer sa thèse capitale que les substances premières d'Aristote ne sont pas des êtres en soi.

Ce n'est pas seulement la connaissance de l'être par une ontologie *a priori* comme celle de Leibniz, par exemple, qui se trouvait interdite, ne fût-ce qu'à titre d'hypothèse par l'ordre de « tenir l'entendement enfermé dans les limites de la sensibilité et de borner son service à l'exposition des phénomènes » ; c'est toute philosophie impliquant l'investigation de la nature de la matière ; c'est donc la critique même, car nous ne

sachions pas que la critique puisse se passer d'examiner ce qu'elle entend condamner, et l'examen implique l'étude ; et c'est enfin abandonner la recherche de l'essence et de la cause, non plus seulement dans le sens antique des mots mais bien dans l'acception positive et scientifique de l'œuvre de la raison. Nous savons aujourd'hui que la méthode expérimentale, dans les sciences, est nécessairement aussi la méthode de l'hypothèse et de la vérification des hypothèses à l'aide de l'expérience systématique et de l'analyse mathématique. C'est un point sur lequel on ne dispute plus.

La physique et la chimie ont très positivement découvert *des substances* et des *causes,* découvert des *objets réels,* qui ne sont devenus des *objets d'intuition* — l'intuition, ce grand champ de bataille du positivisme de Kant qui défend aux concepts d'y jamais prétendre ! — qu'après avoir été des *objets d'imagination* même fort vague : ainsi les vibrations calorifiques et lumineuses, ainsi les courants électriques, devenus des lois, et suivis dans leur application aux faits, après avoir été longtemps des produits subjectifs de l'entendement et du calcul, Kant assistait déjà de son temps aux travaux des chimistes qui ont établi l'existence sensible et mis dans nos mains l'usage de substances, en nombre considérable, quelques-unes d'une importance de tout premier ordre comme matériaux et comme conditions de la vie, et qui sont ou simples, ou en tout cas composées de simples à la limite. Ces découvertes nous ont donné la perception et le maniement d'êtres autrefois insensibles, cachés qu'ils étaient sous des phénomènes complexes auxquels le savant eût dû se tenir, si, chez lui, l'entendement n'eût pas dépassé la sensibilité ; et ce sont les corps simples, ou éléments matériels de la science antique, eau, air, terre, feu, qui se définissent maintenant par des assem-

blages de qualités, les unes d'ordre physique général, les autres spécifiques et qui résident dans leurs sujets propres.

Il est presque ridicule d'avoir à dire que les éléments atomiques de la chimie ont des titres à la réalité que n'ont pas les êtres supposés par Kant hors du temps et de l'espace pour lui tenir lieu des choses en soi qu'il ne reconnaissait pas dans les produits phénoménaux. On ne conçoit pas comment l'esprit spéculatif, appliqué au monde physique, a pu être répudié à ce point par le philosophe, auteur de la *Théorie du ciel*, conception de beaucoup la plus vaste que l'on connaisse du système du monde, auteur aussi d'une *Monadologie physique* dans laquelle les concepts jouaient le rôle principal pour l'établissement des lois de la nature. Quoi de plus éloigné de l'intuition dans laquelle l'auteur de la *Critique de la Raison pure* devait un jour placer le criterium du réel ! Et comment ne fut-il pas arrêté par cette réflexion que la mieux acquise des connaissances de l'ordre céleste, qui ne sont pas d'observation pure, est contredite par l'intuition. Longtemps, le mouvement de la terre a été une hypothèse dédaignée, longtemps encore après un fait avéré d'après des raisonnements et qu'on devait désespérer de faire admettre à la plupart des hommes, autrement que sur la foi d'autrui ; et on n'a pas pour cela dispensé l'observateur, appelé à voir l'expérience, d'étudier les conditions mathématiques qui la rendent probante. Sur un autre point, qui regarde les réalités les plus objectives du système du monde, nous voulons dire la composition matérielle des corps célestes, ce sont des théories optiques qui ont amené les découvertes, là où précisément il s'agissait de choses intuitives de leur nature auxquelles l'intuition ne pouvait atteindre. L'analyse spectrale est une intuition changée de place, devenue inductive.

On voit comment l'intuition prise pour criterium de constatation de la réalité externe met le philosophe hors d'état de reconnaître comme réels les objets dont la physique découvre et vérifie l'existence, et auxquels la doctrine de Kant accorde cependant la réalité empirique tout en leur refusant l'être en soi. Il reste à savoir ce qu'il faut penser de la réalité du moi phénoménal.

Les catégories sont des relations, et leur application, quelle qu'elle soit, ne nous fait connaître que des relations ; aussi n'est-il possible de définir des sujets réels qu'en définissant des synthèses de qualités et de rapports que nous observons ou que nous concevons, comme satisfaisant à des conditions propres de consistance de stabilité et de durée, par lesquelles nous jugeons ne les pouvoir pas tenir pour des attributs, propriétés ou modes d'être de certaines autres choses qui seraient *leurs sujets*. Telle est la notion du sujet en soi qui à la fois demeure parfaitement conforme à la définition de tout temps admise de la *substance,* et fait droit au principe de relativité. Mais Kant avait posé, dans ses catégories de Qualité et de Relation, des sujets en soi dans un autre sens, sujets absolus ou dans l'attente de leur détermination. Où pouvait-il ensuite les prendre dans sa doctrine ? En des objets d'intuition sensible ? Nous venons de le voir ; mais de tels objets sont des phénomènes, donnés dans l'espace, par conséquent, et l'espace est en nous. Ainsi, donnés *en nous,* Kant pouvait bien les dire *réels,* parce qu'ils sont *réellement dans l'espace,* mais ce n'est là qu'une équivoque ; ce qui est sérieux, c'est qu'au delà des phénomènes, c'est-à-dire au delà des relations, il n'y a de sujet réel imaginable que le sujet inconnaissable, auquel Kant est toujours obligé de recourir ; encore est-ce trop de l'appeler imaginable, car il ne l'est point ; et la personne elle-même ne se connaît nullement. Ce qui est d'intuition sen-

sible par rapport à elle n'est pas elle, et sa conscience non plus n'est pas elle, selon Kant. Il ne consent pourtant pas à conclure que le moi n'est qu'*un pur phénomène* ; reste donc le *pur inconnu* :

« La détermination de la longueur du temps, ou des moments du temps relatifs à nos perceptions internes, est toujours tirée de ce qui nous est représenté de changements dans les choses externes, et les déterminations du sens interne doivent être en conséquence ordonnées comme phénomènes dans le temps, exactement de la manière dont nous ordonnons les déterminations des sens externes dans l'espace. Si maintenant nous admettons qu'en ce qui touche les sens nous connaissons par eux les objets, en tant seulement que nous sommes affectés extérieurement, nous devons admettre aussi que, par le sens interne, nous n'avons l'appréhension de nous-mêmes qu'en tant que nous sommes affectés intérieurement par nous-mêmes ; en d'autres termes, qu'en ce qui regarde notre intuition interne, nous connaissons notre moi comme un phénomène seulement, et non comme il est en soi. » — On pourrait objecter à cette thèse, d'ailleurs remarquable par cette expression originale, *affectés intérieurement par nous-mêmes,* qu'il y a tout autre chose qu'un *phénomène* dans l'acte présent d'autoperception du moi qui *se détermine* en ajoutant sa pensée dans le temps à d'autres déterminations dont *il a été* ou dont *il s'est* affecté intérieurement. Cet acte est la manifestation d'une synthèse de phénomènes, loi vivante, automotrice, à laquelle convient la qualification d'*être en soi,* que Kant entend réserver au sujet occulte, inconnaissable. Mais poursuivons :

« Dans la synthèse transcendantale de la diversité des représentations en général, par conséquent dans l'unité synthétique originelle de l'aperception, j'ai, au

contraire, conscience de moi-même, non comme je m'apparais, non comme je suis, en moi-même ; mais j'ai seulement conscience que je suis. *Cette représentation* est un acte de *pensée,* non d'*intuition*. Or, pour nous *connaître* nous-mêmes, il est besoin, outre l'acte de penser qui ramène la diversité de toute intuition possible à l'unité de l'aperception, d'une espèce définie d'intuition pour laquelle cette diversité est donnée ; et dès lors, quoique ma propre existence ne soit pas un phénomène (bien moins encore une pure apparence), la détermination de mon existence ne peut avoir lieu que selon la forme du sens interne, et de la façon spéciale dont les éléments divers qu'il relie sont donnés dans l'intuition interne. Je n'ai donc point connaissance de moi-même, c'est-à-dire de ce que je suis, mais uniquement de ce que je m'apparais à moi. La conscience de soi est loin d'être la connaissance de soi, en dépit de toutes les catégories qui constituent la pensée d'un *objet en général* à l'aide de la liaison du divers dans l'aperception. De même qu'il me faut, pour la connaissance d'un objet différent de moi, outre la pensée d'un objet en général (en une catégorie), une intuition qui le détermine, de même il me faut, pour la connaissance de mon moi, outre la conscience, outre la pensée de moi, une intuition du divers en moi pour déterminer cette pensée. J'existe comme intelligence, et je suis simplement conscient de mon pouvoir de liaison ; mais par rapport au divers à lier, je suis assujetti à la condition limitative, appelée le sens interne, suivant laquelle la liaison ne peut être rendue perceptible que moyennant des rapports de temps, entièrement placés hors des concepts de l'entendement. Une telle intelligence ne peut donc se connaître que comme elle s'apparaît dans un genre d'intuition qui ne peut être intellectuelle, et que ne saurait donner l'entendement lui-même, et non

comme elle s'apparaîtrait si son intuition était intellectuelle[1]. »

Ce raisonnement, tiré au clair, est un sophisme qui consiste à exiger que, dans l'acte de perception (qui logiquement ne peut être qu'un rapport, celui du percevant au perçu) l'entendement qui perçoit se perçoive lui-même en tant que percevant, ce qui est contradictoire. C'est l'œil qui se voyant dans un miroir demanderait à s'y voir non en tant qu'il est et qu'il peut être vu, mais en tant qu'il voit.

Si Kant a bien défini le moi intellectuel et sensible une synthèse de représentations envisagées dans son unité mentale, sous l'aspect représentatif et actif, à quoi pense-t-il en voulant que ce moi soit pour lui-même un représenté, de la manière dont ces objets, intérieurs ou extérieurs qu'ils soient, lui sont représentés ? L'être sensible, dans le sens actif du mot, ne peut pas être l'être sensible dans le sens passif, et se faire objet d'intuition pour soi sous ce rapport. Si la définition de Kant est mauvaise, si le moi est quelque chose de différent, dont il s'agirait de comprendre la découverte et la perception objective et intuitive comme possibles ; il faudrait attacher un sens à l'idée d'une intuition qu'on appellerait *intellectuelle,* mais qui ne porterait pas, comme cela s'entend d'ordinaire, sur des rapports de ceux qu'on a coutume de nommer évidents, il faudrait une manière de rendre sensible ce qui n'est pas sensible. Mais *sensible,* si ce n'est pas à la façon des objets de nos sens, nous ne savons plus ce que cela veut dire.

Au reste Kant a professé en termes fort nets que ce qu'il entend par le sujet de la conscience n'est pas un sujet pour la connaissance, et n'est *rien pour nous* ; il en est de ce sujet comme des autres objets quelconques

1. *Analytique transcendantale,* art. 24-25.

de nos représentations : « Il faut, dit-il, arriver à la claire explication de ce que nous entendons par un objet de représentation. Qu'est-ce qu'on veut dire quand on parle d'un objet correspondant à notre connaissance, et qui cependant en est distinct? Il est facile de voir qu'un tel objet ne peut être conçu que comme quelque chose en général $= x$, parce qu'en dehors de notre connaissance, nous n'avons absolument rien que nous puissions poser comme correspondant à cette connaissance. Or, nous trouvons que la conception du rapport de toute connaissance à son objet contient, de nécessité, quelque chose, l'objet étant considéré comme ce qui est cause que nos connaissances ne sont pas déterminées au hasard, mais bien *a priori* d'une certaine manière ; et comme elles se rapportent à un objet, elles doivent nécessairement, à son égard, s'accorder entre elles, c'est-à-dire posséder cette unité qui constitue le concept d'un objet.

« Il est clair aussi que comme nous n'avons affaire qu'au divers dans nos représentations, et que l'x qui leur correspond (l'objet), s'il est quelque chose de différent de toutes nos représentations, n'est rien pour nous, il est clair, dis-je, que l'unité nécessitée pour un objet ne peut être autre chose que l'unité formelle de notre conscience dans la synthèse du divers en nos représentations. »

Mais si, d'une part, cet x n'est rien pour nous, d'une autre part, c'est l'objet constitué par l'unité formelle de notre conscience, qui n'est rien par rapport à cet x :

« Les seuls objets qui puissent nous être donnés immédiatement sont les phénomènes, et tout ce qui en eux se rapporte immédiatement à l'objet s'appelle intuition. Ces phénomènes ne sont pas des choses en soi, mais des représentations, et ces représentations ont leur objet, mais un objet qui ne peut plus être perçu

par nous, et qui peut être appelé non empirique, à savoir l'objet transcendantal $= x$.

« Le pur concept d'un tel objet transcendantal (qui, en réalité, dans toute notre connaissance, est toujours le même $= x$) est ce qui seul peut donner à tous nos concepts empiriques une relation à un objet, ou la réalité objective...

« Il paraît étrange, sans doute, et absurde, que la nature ait à se conformer à notre aperception subjective, et, bien plus, qu'elle en dépende pour ses propres lois. Mais si nous considérons que ce que nous appelons nature n'est rien que le tout des phénomènes, non point une chose en soi, mais une multitude de représentations dans notre âme, on ne s'étonnera plus de ce que nous ne la voyons que par l'entremise de cette faculté fondamentale de toute notre connaissance, l'aperception transcendantale, et dans cette unité sans laquelle elle ne pourrait pas être dite l'objet de toute l'expérience possible : la nature. On comprendra aussi pourquoi nous pouvons reconnaître cette unité *a priori* et, par conséquent, comme nécessaire ; ce qui serait impossible si elle était donnée en soi et indépendante des premières sources de notre pensée. Je ne saurais dire alors où nous devrions prendre les propositions synthétiques d'une telle unité universelle de la nature. Elles devraient être cherchées dans les objets mêmes de la nature, et comme c'est là ce qui ne pourrait se faire qu'empiriquement, nous n'en pourrions tirer qu'une unité accidentelle. Nous serions loin de la connexion nécessaire à laquelle nous pensons quand nous parlons de la nature[1]. »

1. *Analytique transcendantale*, l. I, chap. II, sect. 2, art. 3 et 4 (1re édition). — La partie de la 2e section d'où ces dernières citations sont prises ne se retrouve plus dans la seconde édition de la *Critique de la Raison pure*. En revanche on trouve dans celle-ci les passages que nous avons cités plus haut,

Cette théorie qui fait immédiatement suite à la déduction des catégories n'appartient qu'à la première édition de la *Critique de la Raison pure* en ce qui concerne cette extraordinaire et violente déclaration du néant de connaissance de tout intermédiaire objectif déterminable théoriquement, entre le Rien en soi du monde phénoménal et cet autre rien qui est l'absolu $= x$ de l'Être en soi. Nous n'entendons nullement relever, sur ce point, une contradiction, si ce n'est voulue et non pas formelle, entre les deux éditions données par Kant, l'une d'un agnosticisme plus net qui rappelle l'Être pur de l'antique éléatisme *sans préjudice de l'empirisme réaliste* ; l'autre d'un empirisme réaliste systématiquement formulé à l'aide d'une démonstration sophistique, *sans préjudice de l'agnosticisme fondamental.* Ce n'est donc pas là *une contradiction* par erreur, ou par variation survenue dans la pensée de l'auteur, mais *un pacte* entre des inconciliables. Et la vertu de ce pacte est de laisser dans l'esprit un vide de théorie qui se peut combler à l'aide de l'idéal de la Raison pure et des postulats de la Raison pratique.

qui sont des plus caractéristiques de ce que nous appelons le positivisme de Kant, analogue, dans sa doctrine, de ce qu'était la théorie des phénomènes dans l'école d'Elée.

CHAPITRE XXV

LE SCHÉMATISME DES PURS CONCEPTS DE L'ENTENDEMENT.

La *Critique de la Raison pure* passe de l'*Analytique des concepts* (doctrine des catégories) à l'*analytique des principes*. Kant fait précéder ce deuxième livre de sa *Logique transcendantale* par une théorie du *schématisme des purs concepts de l'entendement*. Il donne le nom de *schème* au « concept sensible d'un objet en tant qu'il s'accorde avec la catégorie », et les schèmes lui semblent nécessités par une hétérogénéité, qu'il croit constater, entre une catégorie et un phénomène, entre un concept proprement dit et une intuition, élément empirique. « Un schème n'est pas une image; par exemple, cinq points mis à la suite les uns des autres sont l'image du nombre *cinq* ; tandis que l'idée générale d'un nombre quelconque, soit cinq, soit cent, est au contraire l'idée d'une méthode servant à représenter en une image une certaine quantité (un millier, par exemple), suivant un certain concept, plutôt qu'elle n'est l'image elle-même, qui dans le cas d'un millier pourrait difficilement être prise et employée pour servir de terme de comparaison au concept. Cette représentation d'un procédé général de l'imagination par lequel un concept reçoit son image est ce que j'appelle le schème de ce concept. » La formule est peu claire. Mais nous ne saurions admettre ni que des points juxtaposés, même en petit nombre, forment l'*image d'un nombre*, ni que la mesure de la quan-

tité concrète par le nombre exige la supposition d'un intermédiaire entre le concept et la matière objective de son application. Des points simplement considérés dans l'étendue ne suggèrent pas plus nécessairement l'idée de leur nombre que celle de leur position, ou de telle figure qu'on pourrait former en les joignant (cette dernière appellerait mieux le nom d'image) ; mais le concept du nombre est suscité, selon l'occurrence, à l'occasion d'objets quelconques simultanément ou successivement aperçus ; c'est alors une application immédiate de la catégorie de quantité, — dont dépend le concept de nombre, — à la catégorie de l'espace qui embrasse toute intuition externe. Et cette application n'est pas spécialement l'œuvre de l'imagination ; l'imagination se rapporte à ce qui est vu dans l'étendue, et l'entendement applique le concept à l'objet vu ou imaginé, à l'aide de l'abstraction et de la généralisation (catégorie de la qualité) qui permettent de séparer certaines propriétés de certaines autres, et de constituer des concepts en généralisant ces propriétés; le concept du triangle, par exemple, dont l'étude peut être dès lors celle de tout triangle possible, quels que soient ses angles et ses côtés. « Il n'y a pas, dit Kant, d'image du triangle qui puisse être adéquate au concept d'un triangle en général » ; rien de plus vrai, mais chacun sait que l'image grossière d'un triangle particulier suffit à représenter pour l'entendement *le triangle* quel qu'il puisse être, et bien plus, à servir de sujet-matière aux raisonnements sur les propriétés de cette figure impossible pour les sens. L'idée générale s'institue aisément dans l'esprit, qui n'a nul besoin de ce ce que Kant appelle en termes obscurs « un schème de l'imagination servant de règle pour la détermination de nos intuitions suivant un certain concept général ».

Le concept de chien, dit Kant pour expliquer cette

sorte de définition d'un schème, « le concept de chien désigne une règle d'après laquelle mon imagination peut toujours se tracer une esquisse générale de la figure d'un quadrupède sans être astreinte à représenter aucune figure particulière fournie par l'expérience, ou quelque image que ce soit que je puisse dessiner *in concreto*. Ce schématisme de notre entendement appliqué aux phénomènes et à leur simple forme est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, et dont nous ne pourrons jamais, ou que très difficilement, pénétrer et dévoiler le secret. Tout ce que nous pouvons dire c'est que l'*image* est le produit de la faculté empirique de l'imagination productive, tandis que le *schème* des concepts sensibles (tels que des figures dans l'espace) est un produit et en quelque sorte un monogramme de la pure imagination *a priori* au moyen duquel et d'après lequel les images elles-mêmes deviennent possibles quoiqu'elles ne soient jamais adéquates au concept et ne puissent lui être liées que par le schème ».

Cette théorie est fort extraordinaire, et Kant n'a pas tort de déclarer la faculté de schématiser incompréhensible, car elle consisterait, selon lui, à tirer d'une certaine imagination, des images qui ne sont pas des images parce qu'elles ne peuvent être dessinées ni d'après nature ni d'aucune autre façon imaginable, non plus qu'imaginées, par conséquent. On voit que ce que Kant dit ne pas comprendre, c'est l'idée générale, en tant que telle, c'est l'œuvre d'abstraction par laquelle cette idée se constitue. Il en demande la genèse à une imagination transcendantale qui ne serait plus créatrice d'images.

Notre explication se rapporte exclusivement à ceux des schèmes que Kant attache aux *concepts sensibles*, tels que les idées géométriques. Il en admet d'autres, des

« schèmes transcendantaux des purs concepts de l'entendement », et il les énumère et les définit sommairement « suivant l'ordre des catégories, en connexion avec elles ». Nous ne les discuterons point, car nous ne nous flattons pas d'en bien comprendre les formules, ou même l'idée générale que Kant énonce en ces termes : « Le schème d'un pur concept de l'entendement est quelque chose qui ne se peut enfermer dans une image ; car c'est la pure synthèse déterminée par une règle d'unité, conformément à des concepts et exprimée par la catégorie. Le schème représente un produit transcendantal de l'imagination, qui concerne la détermination du sens interne en général, sous les conditions de sa forme (le temps) comme appliqué à toutes les représentations en tant qu'on les regarde comme unies *a priori* en un seul concept conformément à l'unité de l'aperception. » Ainsi, le schème de la quantité est le nombre ; le schème de la substance est la permanence du réel dans le temps ; le schème de la causalité est le réel qui, une fois supposé existant, est toujours suivi de quelque autre chose ; le schème de la nécessité est l'existence d'un objet en tout temps, etc.

Quelque mystérieuse que soit l'essence d'un schème, il est aisé de voir que, dans tous les cas, c'est l'application d'une catégorie à une autre, c'est l'origine d'une loi issue de ce rapprochement, qui suggère l'idée obscure du schématisme. A nos yeux, des lois telles que l'application de la quantité à l'étendue ; du nombre à la division du continu, dans l'espace et dans le temps ; du temps et du devenir à l'objet dans l'espace, pour donner la vitesse, puis du nombre, pour la mesurer ; de la quantité à la causalité pour donner la force, etc., ces lois et d'autres grandes relations accessoires ont pour unique explication possible l'existence d'un rapport fondamental, entre nos concepts d'abord, qui

sont irréductibles les uns aux autres quand nous remontons jusqu'aux catégories, mais qui ont entre eux diverses connexions primitives, données originales de notre économie mentale, et, par conséquent, soustraits à toute explication logique qui exigerait des données antérieures ; et puis entre ces concepts et l'ordre de l'expérience, où ils trouvent une vaste matière prédisposée d'applications, et un champ de vérifications continuelles, dans le concret des relations qu'ils soutiennent entre eux dans le domaine mental. Mais Kant n'a point admis la thèse de l'harmonie naturelle des lois de l'esprit et des lois du monde extérieur. De là, pour lui, un problème insoluble, et l'inspiration du schématisme pour tenir lieu de solution.

CHAPITRE XXVI

LE PRINCIPE DE CONTRADICTION. — LES AXIOMES DE L'INTUITION.

L'*analytique des principes* fait suite à la théorie du *schématisme des concepts*. Il s'agit, sous la réserve, dit Kant, des conditions générales d'application que la critique impose, d'examiner, en les prenant dans un ordre systématique, les jugements synthétiques qui sont le produit des purs concepts de l'entendement. Mais avant de passer à cette étude, il convient d'examiner la condition universelle, quoique toute négative, qui est mise à tous nos jugements par le principe de contradiction.

La formule du principe de contradiction, principe suprême des jugements analytiques, doit, selon Kant, se réduire à ce simple énoncé : que *le sujet ne peut pas recevoir un prédicat qui le contredise*. La formule classique : *idem de eodem simul affirmare et negare* nous paraît plus correcte. Le mot *simul*, que cette formule ajoute, et que Kant dit être inutile, ne l'est point, parce que la simultanéité, c'est-à-dire le fait indivisible, et non pas seulement l'unité de moment du temps, où l'on considère le prédicat comme à la fois affirmé et nié, est une condition fort réelle ; et les mots *idem de eodem* et même *secundum idem* sont utiles, malgré l'abus du *distinguo* et les sophismes du *secundum quid*, qui ont été le fléau de la métaphysique.

Quoi qu'il en soit de l'énoncé, Kant adhère au prin-

cipe, dont il s'en faut pourtant qu'il ait tenu compte dans sa doctrine des antinomies, comme nous l'avons vu en la discutant. Le peu de cas qu'il fait de son usage se montre partout, et se formule à l'endroit où nous sommes, par cette déclaration « que nous n'avons jamais rien à attendre de ce principe en ce qui concerne la vérité de la partie synthétique de notre connaissance » ; que nous devons seulement tenir pour inviolable cette condition du vrai ; une condition *sine qua non,* sans doute, mais non pas une garantie[1]. Kant met évidemment en oubli ce principe logique : que toute négation est aussi une affirmation. Si, par exemple, je découvre une contradiction dans une thèse de Kant, et que je conclue de là que cette thèse est fausse, je pourrai en affirmer la proposition contradictoire, et celle-ci pourra se trouver une transcendante vérité de doctrine.

La partie la plus importante de la logique transcendantale est « la recherche de la possibilité des jugements synthétiques *a priori,* des conditions et de l'étendue de leur validité ». Il faut, pour opérer le rapprochement des deux termes dont se forme la synthèse, un troisième terme qui ne peut être que le sens interne, synthèse de toutes nos représentations, avec le *temps* sa forme *a priori,* avec l'*imagination* son fondement, et avec l'*unité de l'aperception* nécessaire pour le jugement. Là est la source des représentations *a priori* et de la possibilité des jugements synthétiques purs, « lesquels seront même nécessaires sur ces bases, si l'on peut obtenir une connaissance des objets qui repose entièrement sur une synthèse de représentations ».

Kant oppose immédiatement à ces formules d'une extrême abstraction la grande réserve que nous ren-

1. *Analytique transcendantale,* l. II, chap. II, sect. I.

controns à chaque nouveau pas de la *Critique*. Il stipule l'existence nécessaire d'un objet donné à l'intuition sensible, pour que les concepts ne portent pas à vide. L'espace et le temps eux-mêmes, concepts entièrement purs *a priori*, n'ont une valeur objective, nous dit-il, que parce qu'on en montre l'application nécessaire aux objets de l'expérience : « Leur représentation n'est même qu'un schème relatif à cette imagination reproductive qui fait appel aux objets de l'expérience, sans laquelle ils seraient dénués de sens. Et il en est de même de tous les concepts sans exception. » Mais cela ne nous apprend pas à quels signes, en des objets supposés, ou spéculatifs, nous pouvons discerner ceux qui sont ou ne sont pas d'expérience possible ; ou encore, en des relations posées par des jugements synthétiques *a priori* entre des objets réels et avérés, comment nous pouvons juger de celles qui sont ou ne sont pas nécessaires, qui sont ou ne sont pas légitimement induites. Ce dernier point est de première importance en ce qui touche certains des principes dogmatiquement posés dans l'*Analytique*, dont nous avons maintenant à examiner la valeur.

Kant distingue tout d'abord les jugements *mathématiques* des autres jugements, qu'il appelle *dynamiques*. Les premiers proviennent d'intuition directe, et sont absolument nécessaires, ou, suivant sa terminologie, *apodictiques* ; mais les autres, sans être tels en leur apparence immédiate, ne sont pas moins certains, selon lui, *par rapport à l'expérience en général*. Il croit pouvoir en obtenir une distribution logique, en les rapportant à ses catégories, par la raison qu'ils ne sont autre chose que des règles de leur usage objectif, mais sa classification demeure factice, parce que sa table des catégories repose elle-même sur un fondement arbitraire. Il rattache donc, à la *Quantité*, des principes qu'il

appelle *axiomes de l'intuition* ; à la *Qualité,* des *anticipations de la perception* ; à la *Relation,* des *analogies de l'expérience* ; à la *Modalité,* des *postulats de la pensée empirique en général.*

Les axiomes de l'intuition sont des jugements mathématiques. Kant les ramène à un principe unique : « Tous les phénomènes sont, quant à leur intuition, des quantités extensives. » Il emploie ainsi le mot *phénomène* relativement à l'intuition, comme si nous ne percevions pas, dans les objets, des touts finis de parties finies et relatives. Il admet donc la composition en parties, l'agrégation, comme inhérente à toute représentation possible dans l'espace ou dans le temps. Cependant, il est constant que nous possédons l'intuition des objets comme unités, et que c'est la comparaison de ces unités les unes aux autres qui répond à notre concept de la composition, lequel se retrouve ensuite et s'applique à la division, ou matérielle ou idéale, des objets. C'est ainsi que s'explique la catégorie même de *Quantité.* Prendre une autre vue de la question, considérer immédiatement les lignes, les surfaces, les volumes comme des assemblages, c'est, au lieu de regarder la divisibilité comme une puissance indéfinie, entrer de plain-pied dans l'idée d'un infini actuel de composition. Kant déclare formellement que ce dernier point de vue est le véritable :

« L'intuition empirique n'est possible, dit-il, que par l'intuition pure (de l'espace et du temps) ; par conséquent, ce que les géomètres disent de celle-ci vaut, sans contredit, pour la première. On ne saurait échapper à l'assimilation en prétextant que les objets des sens ne sont pas conformes aux lois de la construction dans l'espace, par exemple à celle de la divisibilité infinie des lignes et des angles. » On peut, au contraire, et on doit distinguer profondément entre les quantités

idéales, continues, envisagées dans les idées abstraites des lignes et de leurs inclinaisons mutuelles, et les quantités empiriques qui ne se mesurent pas sur ces idées, mais sur des objets sensibles en possession d'une existence réelle dont la division ne se poursuit pas à notre volonté et se terminerait empiriquement nous ne savons où, si nos pouvoirs de perception ne s'arrêtaient pas avant le terme que la nature y doit mettre.

Mais, dit Kant, « ce serait là nier la validité objective de l'espace et, avec elle, de toutes les mathématiques, et on ne saurait plus pourquoi et comment les mathémathiques sont applicables aux phénomènes ». Il nous semble, au contraire, que la distinction est familière aux géomètres, et cela parce qu'ils croient généralement à une existence en soi des objets sensibles, que ne possèdent pas les idées géométriques, tandis que, selon Kant, les objections de ceux qui ne veulent pas confondre dans la quantité l'être et l'idée « ne sont que les chicanes d'une raison mal conduite qui imagine à tort pouvoir séparer les objets des sens des conditions formelles de notre sensibilité et les représente, quoiqu'ils soient de purs phénomènes, comme des objets en soi donnés à l'entendement ».

Cette identité du réel et de l'abstrait dans la quantité géométrique nous paraît être une des thèses de Kant qui découvrent le mieux le sens qu'il attache à cet être en soi dont il dépouille le phénomène. C'est en effet l'être de la nature et son existence matérielle qui se trouve niée par sa réduction, d'une part, à des conditions de la sensibilité qui ne sont qu'en nous, de l'autre, à des éléments infinitésimaux mathématiques où toute idée du concret se perd ; ce n'est pas l'être en soi comme substance pure indépendante de tout rapport et de toute qualité. Il semble plutôt que la substance ab-

solue est alors réclamée pour tenir lieu de la vraie réalité objective évanouie.

Kant a exagéré l'application de son importante réforme des idées reçues sur l'analyse et la synthèse dans le jugement. Tous les jugements mathématiques seraient, selon lui, synthétiques. Il ne faudrait pas appeler analytiques, en arithmétique, les propositions déduites analytiquement de celles qui sont antérieurement reconnues et ramenées à des synthèses primitives. « Une proposition arithmétique (telle que $7 + 5 = 12$) est toujours synthétique, ce qui se voit de mieux en mieux en prenant de plus grands nombres, parce que nous voyons clairement que, de quelque façon que nous tournions nos conceptions, nous ne pouvons jamais arriver par leur analyse et *sans le secours de l'intuition* à la somme demandée. » Il s'agit d'une *intuition sensible,* et Kant considère les nombres comme une suite de synthèses qui sont des proprositions singulières en nombre infini. Son motif pour admettre cette vue assez étrange de la loi de la numération, c'est que « dans la proposition analytique, il est seulement question de savoir si je pense réellement l'attribut dans la représentation du sujet ». Or, « je ne pense 12 ni dans la représentation de 5, ni dans celle de 7, ni dans celle de de ces deux nombres pris ensemble (il n'importe ici que j'entende cependant bien penser 12 dans l'addition de 7 et de 5 ; car dans la proposition analytique tout dépend de savoir si réellement le prédicat est réellement pensé dans la représentation du sujet[1] ».

La définition du jugement analytique donnée par Kant est exacte assurément, et suffisante quand le sujet et le prédicat ne sont pas eux-mêmes des idées com-

1. *Critique de la Raison pure, Introduction,* v (addition faite dans la seconde édition) et ibid., *Analytique des principes, Axiomes de l'intuition* (dans les deux éditions).

plexes dont l'explication est à prendre en d'autres notions. Tel est le cas pour la proposition : *Le tout est plus grand que la partie, par exemple,* les idées de tout et de partie étant primitives, et la seconde impliquée par la première. Mais cette définition devient insuffisante, si l'on n'admet pas qu'on regardera également comme analytiques les propositions qui se déduisent analytiquement d'autres propositions admises comme synthétiques, ou par hypothèse comme s'admettent en logique formelle les prémisses d'un syllogisme.

Appliquons à l'exemple qu'a pris Kant notre extension du nom d'*analytique* aux propositions déduites analytiquement de celles qui ont des fondements synthétiques, comme en ont nécessairement toutes nos connaissances possibles. Les premiers nombres, ou sommes d'unités : 2, 3, 4... sont — sans fixer celui où l'intuition cesse de s'appliquer, et qui dépend de l'étendue de l'imagination de l'individu — des concepts synthétiques liés à des intuitions. Mais, dès que l'on possède de ces concepts le petit nombre indispensable pour établir un système de numération, le binaire, par exemple, qui est le plus élémentaire, tous les nombres possibles sont constitués *a priori* dans leur série indéfinie, et tout nombre peut se former et s'écrire, l'addition de deux nombres s'opérer et se démontrer, et tous les nombres se ramener ainsi, analytiquement, aux premiers qui sont des synthèses. Prenons l'exemple de Kant, la prétendue synthèse directe, inévitable, de deux nombres pour en former un troisième : *sept* et *cinq* égalent *douze*. Le nombre *sept,* en numération binaire, s'écrit 111, et le nombre *cinq* s'écrit 101, l'addition des deux nombres ainsi écrits donne 1100, qui est *douze*. L'addition donnant ce résultat est donc une opération analytique. Il faut seulement supposer connus synthétiquement quelques nombres inférieurs à *sept* et à *cinq,* nécessaires

pour instituer le système de numération, en y joignant l'application de la loi des puissances successives de *deux*, idée constructive de la numération binaire, loi simple et familière de la duplication et de la série des pairs et des impairs.

Une fois que le concept de nombre est arrêté, un système de numération à base quelconque adopté, et les opérations arithmétiques définies et démontrées par son moyen, qui sont le principe de toutes les fonctions mathématiques, la mathématique pure tout entière se présente comme une science analytique, contre l'opinion de Kant. Les synthèses sont au fondement. Les unes remontent et s'attachent directement aux catégories de Quantité et de Qualité pour les idées d'unité et de pluralité, de partie et de tout, pour les lois du raisonnement, pour les conditions de la démonstration. Les autres, plus nombreuses, se rapportent à l'intuition spatiale et aux lois de la figure. Il n'y a jugement synthétique, à proprement parler, que dans les cas où les relations envisagées rapprochent des termes pour ainsi dire hétérogènes, appartenant respectivement à différentes catégories : exemples, la *définition* de la ligne droite par la synthèse de la direction (rapport de figure) et de la distance (rapport de quantité et de mesure) ; ou encore l'*axiome*, que deux lignes droites (figure) n'enferment par un espace (étendue), ou que tout côté d'un triangle (figure) est plus court que la somme des deux autres (quantité). Au contraire, des lois non moins fondamentales, la perpendicularité, le parallélisme même, en dépit de la fameuse invention du postulat, ne dépendent que de l'intuition et de la figure, et les démonstrations de géométrie supposent, à tout bout de champ, des actes de reconnaissance et de constatation de rapports de figures entièrement intuitifs. Il y en a d'essentiels qui ne souffrent ni contra-

diction ni analyse : la demande d'Euclide : qu'on puisse toujours, d'un centre quelconque avec un intervalle quelconque, décrire un cercle, et la demande d'Archimède, que, si deux lignes concaves d'un même côté ont mêmes extrémités, et que l'une entoure l'autre, la ligne entourante est plus longue que l'entourée, et, avant ces intuitions, les grandes idées abstraites, la ligne et la surface pures, le point sans quantité, la tangence, la division sans fin.

Nous ne savons s'il faut entendre, chez Kant, que toute intuition géométrique est un jugement synthétique. En ce cas il est clair que toute proposition de géométrie constituerait un tel jugement ; car il est manifeste qu'il n'en est pas une dont l'énoncé et la démonstration n'impliquent l'imagination d'une figure et à la fois sa définition, qui en est aussi la généralisation, et les images des changements qui ont lieu pour sa construction et pour le détail de ses relations à constater ou à établir. Il nous semble que le jugement synthétique proprement dit ne doit s'appliquer qu'aux cas où les rapports se posent entre des notions dépendantes de différentes catégories : entre la figure et la quantité, spécialement, et entre les intuitions et les conséquences logiques. Les intuitions pures, en géométrie, qui n'exigent aucune réflexion diffèrent beaucoup des jugements explicatifs.

La logique et l'intuition s'accompagnent, d'ailleurs, l'une s'appliquant à l'autre, et ne se heurtent pas ; cependant la négation d'un fait intuitif n'entraîne point nécessairement la contradiction avec d'autres intuitions admises, quand on remplace ce fait par une hypothèse à laquelle par après on reste fidèle. Euclide ne se doutait pas, quand il croyait devoir séparer de certains autres cas d'intuition, pour en faire une *demande* expresse, un cas très particulièrement saillant, le paral-

lélisme, qu'il déposait ainsi, dans le corps de la géométrie, le germe d'une sorte d'abcès, qui, bien des siècles après, se développerait par suite de cette observation de quelques géomètres, non médiocres d'ailleurs : que le parallélisme (dans le sens d'impossibilité de rencontre) n'étant pas une loi démontrable par l'application des autres relations, lois premières admises dans la science, il pouvait être nié sans contradiction ; que les conséquences tirées d'un contre-postulat ne se trouvaient pas non plus contradictoires ; et qu'enfin ces géomètres, raisonnant sur le même fondement, arriveraient à penser que peut-être la loi des trois dimensions de l'étendue, la plus générale des intuitions géométriques, n'est rien de plus qu'un fait *empirique,* qu'il est licite d'inventer des géométries nouvelles en disposant à volonté du nombre des dimensions, en les réduisant à deux, en les portant à quatre, etc. Et, en effet, les lois d'intuition sont empiriques, exactement comme sont des faits empiriques nos sens, notre organisation sensible, notre imagination et notre conscience même ! La remarque ne vient pas ici hors de propos. Kant est le premier, croyons-nous, qui se soit hasardé quelque part à donner à la perception des trois dimensions une autre origine que l'intuition sensible.

La théorie kantienne de l'intuition en mathématique donne lieu pour nous à deux remarques dont l'une est d'une importance capitale pour la question de la certitude en philosophie, et dont la seconde intéresse seulement la méthode de démonstration et d'enseignement en géométrie.

Les philosophes du XVIIe siècle, Descartes surtout, qui avaient coutume de citer comme le type des vérités *a priori* inébranlables la proposition de la somme des angles d'un triangle rectiligne égale à deux droits, n'auraient point imaginé que des géomètres sérieux pussent

jamais mettre en doute et ce théorème et tous ceux qui dépendent du postulat des parallèles, c'est-à-dire la géométrie d'Euclide. Et Kant lorsqu'il émettait cette idée que la connaissance des dimensions de l'étendue n'est révélée à nos sens que par la direction des forces était loin de penser que leur nombre ne fût pas nécessairement ce qu'il nous paraît être. Il croyait à la nécessité *a priori* des principes mathématiques et de bien d'autres que nous allons lui voir affirmer sur la matière et la causalité sous le titre d'*Analogies de l'expérience.* Kant en appelait à la croyance sur des points où il interdisait la théorie comme logiquement impossible et il réclamait la certitude pour certains autres dont la vérité avait été et était toujours disputée, et dont les plus inébranlables, selon lui, devaient être un jour renversés, *en ce qui touche leur valeur apodictique,* par les hommes les plus compétents dans cette partie, les géomètres. Voilà donc où en était restée la critique de la Raison pure sur la question de toutes les questions : la certitude.

Lorsqu'on a reconnu la présence inévitable des propositions intuitives, sans démonstration possible à l'entrée de la géométrie, et puis encore au cours des démonstrations, où il faut souvent s'en remettre à des constatations intuitives dans l'usage des imaginations et des constructions schématiques, on ne peut s'empêcher de trouver de l'abus et de l'illusion dans l'effort que les géomètres ont fait, très justement en principe, pour réduire au minimum le nombre des notions communes ou des postulats que la science présuppose en fondement. Si Euclide, au lieu de *demander* que deux droites qui font, avec une sécante commune, deux angles intérieurs du même côté, dont la somme est moindre que deux droits, se rencontrent nécessairement de ce côté, (c'est le postulat dit *des parallèles*) avait *demandé* la

construction du polygone plan convexe comme il a demandé celle de la circonférence, en plaçant, dans une définition, la propriété caractéristique d'une telle figure, il aurait probablement évité aux géomètres de la postérité la peine que leur a donnée ce postulat considéré comme un cas singulier entre tous les cas de relations non réductibles à d'autres et, par conséquent, non démontrables. Il aurait pu établir en effet que, de même que les rayons d'une circonférence forment à son centre comme sommet commun les uns avec les autres une suite d'angles qui embrassent tout l'horizon du plan, en sorte que leur somme, s'il n'y a pas entre eux de superposition, est égale à quatre droits; de même les côtés du polygone plan convexe forment, en s'inclinant les uns sur les autres dans le même sens, (de droits à gauche, par exemple) une suite d'angles extérieurs dont les angles intérieurs du polygone sont respectivement les complémentaires. Le tour de l'horizon se trouvant accompli par l'addition des angles que les côtés font entre eux du premier au second, du second au troisième, etc., jusqu'au dernier qui est celui dont le tracé est parti, la somme des angles extérieurs qui mesurent la suite des inclinaisons des côtés dans le même sens est égale à quatre droits, ainsi que cela a lieu dans le cas des rayons de la circonférence, pour laquelle le contour angulaire se fait autour d'un point comme sommet; au lieu de se faire par un développement de droites inclinées les unes sur les autres sur un même plan, pour engendrer une figure polygonale fermée.

Il n'est pas douteux que là se trouve le point de vue naturel et fondamental de la seconde relation capitale que nous présente la géométrie en son fondement, et qui, considérée logiquement, est un jugement synthétique *a priori*. La première est constituée par le rap-

prochement des idées de la ligne droite et de la moindre distance de deux points. Celle dont nous nous occupons ici se pose également entre une loi de figure et une loi de quantité, dans l'étendue, et l'intuition correspondante, que nous venons de préciser par la définition du polygone convexe, offre un passage immédiat, d'une part au théorème de la somme des angles du triangle, de l'autre à la démonstration du cas géométrique des droites parallèles.

En effet la somme des angles, tant intérieurs qu'extérieurs, d'un triangle dont on prolonge les trois côtés dans un même sens est égale à six droits, puisque les deux angles réciproquement complémentaires, à chacun des trois sommets du triangle, forment deux angles droits. Or, la somme des angles extérieurs est égale à quatre droits, le triangle n'étant qu'un cas, et le plus simple, du polygone plan convexe auquel appartient cette propriété générale. En ôtant de la somme totale des angles, tant intérieurs qu'extérieurs, qui est égale à six, la somme des angles extérieurs qui est égale à quatre, il reste deux angles droits qui sont la somme des angles intérieurs du triangle.

Si deux droites coupées par une sécante forment avec elle deux angles intérieurs du même côté dont la somme soit égale à deux droits, ces droites ne peuvent se rencontrer de quelque côté qu'elles se prolongent ; car si elles se rencontraient elles formeraient avec la sécante un triangle dont la somme des angles seraient plus grande que deux droits, ce qui, d'après la proposition précédente, n'est pas possible. L'existence du parallélisme est ainsi démontrée ainsi que la propriété caractéristique des parallèles coupées par une sécante. Il reste à démontrer la réciproque de cette propriété, c'est-à-dire le postulat d'Euclide, la nécessité que deux droites, qui n'y satisfont pas, se rencontrent si elles sont

suffisamment prolongées, et, en d'autres termes, l'impossibilité de mener, à un point donné, plus d'une parallèle à une droite donnée. Or, considérons les deux droites qui forment avec la sécante deux angles intérieurs du même côté dont la somme est moindre que deux droits. Du côté opposé où les droites sont divergentes, la rencontre est impossible parce qu'elle donnerait lieu à un triangle dont la somme des angles dépasserait deux droits. Du côté où les droites convergent, la rencontre est nécessaire parce que la loi de formation du triangle par une droite inclinée sur une autre, et par une troisième inclinée sur la seconde, dans le même sens, exige que cette troisième dépasse, en son inclinaison par rapport à la première, le degré où elle se trouverait lui être parallèle ; et alors le troisième angle du triangle est déterminé d'avance, *si la rencontre a lieu* ; or, il est certain qu'en disposant de cette inclinaison on peut toujours rendre la rencontre nécessaire, et il est impossible de déterminer le degré où elle devient possible, si ce n'est pas précisément celui où cesse le parallélisme, attendu qu'aucune différence n'est assignable entre un degré et un autre degré plus prononcé de l'inclinaison qui rendrait la rencontre possible. La désignation de l'angle voulu serait sans raison.

CHAPITRE XXVII

LES ANTICIPATIONS DE LA PERCEPTION. — LA CONTINUITÉ DU PHÉNOMÈNE.

Sous le titre d'*Anticipations de la perception,* dans son *Analytique des principes,* Kant traite de la quantité intensive, de la continuité des degrés d'existence de l'être phénoménal, ou des sensations qui les représentent, et du *vide,* ou manque de réalité dans certaines parties du phénomène empirique. Il nie le vide et admet le continu, dans les termes dont nous venons de nous servir, et ces questions se trouvent ainsi rapportées, pour lui, à la deuxième de ses catégories, la *Qualité,* parce qu'il en désigne, dans sa table, les trois termes sous les titres de *Réalité, Négation* et *Limitation.*

Kant appelle *anticipation* « toute connaissance par laquelle on peut connaître et déterminer *a priori* ce qui appartient à la connaissance empirique ». Sans doute la sensation, dit-il, est proprement ce qui ne peut pas être anticipé, mais « supposé qu'il entre en toute sensation quelque chose de connaissance *a priori,* comme sensation en général, sans qu'une sensation particulière soit donnée, cela pourrait se dire anticipation en un sens spécial, parce qu'il semble extraordinaire que nous anticipions l'expérience dans cela qui est la matière de l'expérience, et ne peut dériver que d'elle. Tel est réellement le cas cependant ». Kant passe donc sur cette difficulté, qui est de la dernière gravité pour sa doc-

trine, le phénomène n'étant rien en soi, de sorte qu'il n'est pas possible de savoir ce qu'on entend par ses *degrés* et il énonce « le principe de l'anticipation de toutes les perceptions comme telles » en ces termes :

« Dans tous les phénomènes, la sensation, et le réel qui lui correspond dans l'objet (*realitas phaenomenon*) ont une quantité intensive, c'est-à-dire un degré. »

Tel est le texte de la proposition, dans la première édition de la *Critique*. Dans la seconde édition, au lieu de ces mots : *la sensation et le réel qui lui correspond dans l'objet*, on lit : *le réel, qui est l'objet d'une sensation.* On doit supposer, d'après l'esprit qui a présidé à d'autres changements plus importants, que celui-ci a été motivé par l'intention de donner plus de force à l'expression de l'idée du *réel*, dans l'objet de la sensation, idée presque confondue d'abord avec celle de la sensation qui, en effet, porte avec elle la croyance spontanée de cette réalité. Si c'est bien là ce que voulait Kant, il aurait dû transporter à la catégorie de *quantité* les anticipations de la perception au lieu de les entendre comme appliquées soit à la *réalité*, soit à la *négation* de la sensation possible (catégorie de *qualité* selon lui). Et, en effet, les degrés quantitatifs ne sont naturellement envisagés dans les sensations qu'en même temps qu'on les regarde comme des degrés quantitatifs aussi dans les changements, connus ou inconnus en leurs sources, qui ont lieu dans les objets de la perception, et qui sont en eux-mêmes, de manière ou d'autre, soumis à la loi du quantum.

La catégorie de quantité, prise dans sa généralité, ne dépend pas du fait que le quantum est ou non mesurable, c'est-à-dire apte ou non à se présenter comme un nombre, comme une somme d'unités, l'unité étant fixe, invariable, et de l'espèce dont il s'agit. Quand la quantité mathématique, dans l'espace et dans le temps, est

ainsi mesurable, grâce à l'adoption d'une unité remplissant les conditions voulues, on a une partie éminente de la catégorie, et là est le fondement des sciences physiques, exactes, comme on les appelle, essentiellement appuyées sur les mathématiques ; mais on ne tient pas la catégorie entière, car c'est bien de l'entendement, sous l'aspect du quantum, que dépendent les idées du grand et du petit, et des variations du rapport de ces deux termes (qui sont corrélatifs) quand bien même ce rapport et ses variations ne seraient pas mesurables. On parle alors du degré d'intensité, ou du *degré* d'action et de force, au lieu de parler du nombre d'unités. C'est toujours une quantité quoique *intensive,* non *extensive.* Et ce qui confirme bien l'identité de catégorie pour les deux cas, c'est que la méthode mathématique, c'est-à-dire la mesure, s'applique indirectement à des quantités qui ne sont qu'intensives pour nos sens (exemples la chaleur et beaucoup d'autres actions ou qualités, les forces en général), grâce à l'établissement d'une concordance entre leurs effets sensitifs, non mesurables, et d'autres effets correspondants, quand il s'en trouve de mesurables. C'est ainsi que des *degrés* de chaleur sont des *degrés* de hauteur d'une colonne thermométrique, le même mot s'appliquant à deux cas qui, pris chacun dans un sens qui leur est propre, sembleraient n'avoir rien de commun. L'un est une sensation, ou quelque autre chose de nature ultime à nous inconnue ; l'autre est une longueur.

La question de la continuité dans les phénomènes, ou dans leur production *par degrés* se présente bien différemment selon qu'on la pose sur des objets de conception idéale, tels que l'espace ou le temps au point de vue mathématique abstrait, ou sur la divisibilité des objets concrets et la succession de leurs états par une suite de degrés, et Kant n'a pas fait la distinction, qui

est profonde. Il met le continu en tout et partout, dans la sensation et dans son objet : « Toute sensation et toute réalité dans les phénomènes, si petite soit-elle, a un degré, savoir une quantité intensive qui peut toujours être diminuée, et il y a toujours entre la réalité et la négation une connexion de réalités possibles et de moindres perceptions possibles. Toute couleur, soit le rouge, a un degré qui, quelque petit qu'il soit, n'est jamais le plus petit ; et il en est de même de la chaleur, du moment de gravitation, etc. »

Observons d'abord que la continuité est, d'après l'idée qu'en donne Kant lui-même, l'absence de degrés, et que ce qu'il nomme *degrés* s'applique ainsi à ce qui n'a point de degrés. Le langage implique contradiction avec ce qu'on veut lui faire dire. Mais ce n'est pas encore là notre objection topique à l'auteur d'une critique du jugement synthétique. Où est la synthèse, où est le jugement et sur quoi porte-t-il ? On ne sait de quoi l'on parle, ni ce que c'est que la matière de cette réalité qu'on dit être continue, ni en quoi elle diffère de cette sensation, également continue. La première n'est pas définie, la seconde, que nous connaissons par expérience, ne saurait, sans absurdité manifeste, se connaître comme continue. Toute sensation réclame un moment du temps pour être sentie et réfléchie ; c'est là un fait physiologique et mental très positif et le moment est *un temps* par opposition à l'instant qui n'enferme que l'idée de limite. Tout ce qui est vie se divise en moments *individuels*, qui ne sont ni composés d'instants, non plus que la ligne mathématique n'est composée de points, ni eux-mêmes continus et indéfiniment divisibles, comme la ligne, parce qu'autrement il faudrait rétrograder sans fin pour trouver des éléments de composition réels de la sensation, ce qui est manifestement absurde.

Le siège véritable et unique de la continuité est l'abs-

trait de l'espace et du temps à ce point de vue mathématique où l'on se place pour rapporter les idées générales d'extension et de succession comme à des sujets indéfinis et homogènes, chacun dans son genre, et aptes à recevoir des limites arbitraires. Ces limites déterminent en eux des unités d'espace et de temps également arbitraires, entre lesquelles se placent des espaces et des temps, entièrement assimilables eux-mêmes à leurs touts et à leur capacité de développement interne indéfini. Une idée de l'espace est exactement la même idée que celle d'une partie de l'espace, à cela près qu'on regarde celle-là comme un composé indéfini de celles-ci. De là vient la facilité qu'a trouvée un géomètre allemand, infinitiste réaliste, à définir l'Infini, *ce dont les parties sont égales à lui-même*. Et de là aussi l'étrangeté de la conséquence, où Fontenelle était arrivé avant ce géomètre, en admettant l'existence réelle de la suite des infinis des différents ordres, ou infinis d'infinis. C'est la même idée, et Kant a donné à peu près la même en ces termes :

« Le temps et l'espace sont des *quanta continua*, parce qu'il n'y a point en eux de partie qui ne soit enfermée entre des limites (instants et points), point de partie qui ne soit un nouveau temps, un nouvel espace. L'espace est fait d'espaces, le temps est fait de temps. Les instants et les points ne sont que des limites, et ces limites marquent seulement les places où on les enferme, et ces places supposent toujours ces mêmes intuitions qu'on entend qu'elles limitent ou qu'elles déterminent. » On ne saurait mieux dire ni mieux faire comprendre, à qui serait sans prévention, qu'une telle propriété ne peut convenir à quelque chose d'extérieurement donné. Cependant Kant conclut que la continuité ainsi définie est justement la propriété des phénomènes :

« Tous les phénomènes sont donc des quantités continues soit quant à leur intuition, comme extensive, soit quant à leur pure perception (sensation, et réalité, par conséquent) en tant que quantités intensives. » Et la conclusion s'étend aux changements et à la causalité. Nous le démontrerions aisément, dit Kant, « et avec une évidence mathématique », si la cause du changement dans les états des choses, et de sa possibilité, n'était pas tout à fait expérimentale et inaccessible à la connaissance *a priori*. Il faudrait recourir à la physique, science dont les fondements sont empiriques. Mais on peut invoquer quelques motifs généraux de croire à l'impossibilité d'un vide dans l'*anticipation des perceptions* :

« Si toute réalité, dans la perception, a un degré, il y a, entre ce degré et la négation, une succession infinie de degrés de plus en plus petits; et si tout organe sensible doit posséder un degré défini de réceptivité pour la sensation, il s'ensuit que nulle perception, nulle expérience, par conséquent, n'est possible qui puisse prouver, directement ou indirectement, par aucun détour syllogistique, l'absence complète de toute réalité en un phénomène. L'expérience ne peut nous fournir la preuve de l'existence d'un espace vide, ou d'un temps vide, parce que l'absence totale de réalité dans une intuition sensible, d'abord ne peut jamais être perçue, ensuite ne se peut déduire d'aucun phénomène singulier, ni de la différence de degré dans la réalité des phénomènes, ni ne doit s'admettre pour leur explication; car encore bien que l'intuition d'un certain espace ou temps soit parfaitement réelle, et qu'aucune partie n'en soit vide, comme toute réalité a son degré qui, la quantité extensive du phénomène demeurant invariable, peut décroître par degrés infinis, jusqu'au rien, qui est le vide, il faut qu'il y ait des degrés de

différence infinitésimaux, dont l'espace et le temps sont remplis ; et la quantité intensive, dans les phénomènes, peut ainsi se trouver moindre ou plus grande, quoique la quantité en tant que donnée à l'intuition, reste la même. »

Cette argumentation, en faveur de ce que nous appellerons *le plein du phénomène,* pèche par tant de points, et tous importants, qu'on ne sait vraiment pas lequel la réfutation doit commencer. Kant part de l'hypothèse de la continuité. S'il l'a déjà prouvée, il peut conclure immédiatement, car si la loi du continu est certaine, tant pour la sensation que pour l'objet, il est clair qu'il ne peut exister ni espace ni temps vide : la question est en effet la même. Mais Kant, dans certains passages que nous ne citerons pas parce que leur discussion (elle concerne la physique) nous mènerait trop loin, semble vouloir prouver seulement la *possibilité qu'il n'existe point de vides.* En ce cas, pourquoi conclut-il, comme nous le verrons tout à l'heure, que la continuité est certaine *a priori* ? Ensuite, il nous assure que l'expérience, ni par elle-même ni par aucun détour syllogistique, ne peut nous conduire à la preuve de l'existence d'un espace ou d'un temps vides, et il continue à mener de front la considération de la sensation et l'objet dans le phénomène. Cependant si nous considérons la sensation, nous pouvons dire avec plus d'apparence de raison qu'elle nous défend, par sa nature même, d'imaginer une perception qui traverserait, pour s'effectuer, une réelle infinité de degrés de qualités, ou de degrés de leurs intensités perçues ; et si nous considérons l'objet, ce n'est plus par voie indirecte, ou par des syllogismes détournés que nous combattrons la possibilité que son état se compose d'une infinité réelle d'éléments réels à parcourir dans un temps fini donné, pour passer a un autre état ; c'est directement par le

principe de contradiction, tel que Kant lui-même nous le montre appliqué dans l'antithèse de la deuxième antinomie. Et si nous revenons ensuite de l'objet à la la sensation nous pouvons remarquer aussi que, la sensation, si elle est un composé d'éléments, encore que psychiques, ne laisse pas de comporter l'application de la loi de totalité, qui n'admet pas l'infinité actuelle des parties d'un tout.

Nous devons enfin signaler, et la remarque a de l'importance dans la question de la continuité et du vide, que Kant se sert d'un langage incorrect, quand il considère les partisans du vide comme obligés par leur doctrine à admettre et à prouver l'existence *de temps et d'espaces vides*. Rien n'est plus inexact et l'idée elle-même est absurde. Au point de vue de l'esthétique transcendantale, comme de notre propre conception de l'espace et du temps, la question ne saurait être d'envisager des entités spatiales ou temporelles dont les idées que nous en aurions seraient indépendantes de de toutes qualités ou actions que nous y pourrions localiser. L'énoncé le plus rationnel et le plus clair de la thèse du vide doit prendre la forme négative. On doit dire : il ne se peut pas que tout *point* pur arbitrairement dans l'espace, ou tout *instant* dans le temps, soient des *lieux* de qualités ou d'actions appartenant au monde phénoménal. La preuve se donne par la catégorie de quantité et par la contradiction entre le concept de totalité et celui du composé infini. Et la conséquence est qu'il y a des intervalles entre les lieux élémentaires de qualités et d'actions dans la nature. Ces intervalles sont *des vides*, non pas des entités, mais des sièges de déterminations nulles dans notre intuition des phénomènes, des rapports de distance nécessaire entre les points et les instants où nous les concevons centralisés.

Ce qui surprend le plus dans la théorie de Kant,

c'est qu'il parle de *démontrer*, mais qu'il n'y a pas trace de ce qui pourrait s'appeler une démonstration, dans sa thèse de la continuité mathématique des phénomènes. Et ce n'est pas tout : dans la *Dialectique transcendantale,* qui vient après la *Logique transcendantale,* après l'*Analytique des principes*, Kant fait porter les *Antinomies de la Raison pure* (la deuxième et aussi, à vrai dire, la première) sur l'opposition de cette thèse et de celle de l'individuation et de la *discrétivité,* et là il les présente comme d'une égale validité. S'il pense avoir démontré la première, par son *principe des anticipations de la perception,* comment peut-il, dans les antinomies, la mettre en doute ? Et si, pour nous en éclaircir, nous recourons à la solution des antinomies, nous la trouvons fondée sur la nature attribuée aux phénomènes qui, n'étant rien en soi, ne peuvent être posés ni finis ni infinis. Mais alors la démonstration, supposé qu'il y en ait eu une donnée, de la continuité de la sensation et de son objet phénoménal, et, par conséquent, de l'infinité réelle de cet objet ne porte sur rien. La contradiction est patente : non pas précisément quant au jugement à porter sur l'essence des phénomènes ; car le genre de quantité qui leur est accordé n'est que celui de la quantité *fluente* (le mot est de Kant) qui convient au changement continu ; mais bien sur leur composition infinie.

Kant termine l'article de l'*anticipation des perceptions* par cette *remarque* : que nous ne connaissons rien, si ce n'est par l'expérience, de tout ce qui concerne *la qualité qui est le réel des phénomènes,* mais qu'il y en a une autre, une seule autre qualité en eux, que *nous connaissons a priori* : c'est leur continuité, c'est la *qualité* de leur quantité intensive, cette constitution en une infinité de degrés, qui est commune à la sensation et à l'objet. C'est donc au *jugement synthétique a priori* posant l'in-

finité du phénomène, qu'il donne son assentiment, contrairement à la thèse qui doit plus loin lui fournir la *solution des antinomies*. Nous la connaissons, c'est la suivante :

« Le nombre des parties, en un phénomène donné, n'est en soi ni fini ni infini, parce qu'un phénomène n'existe pas en soi, que ses parties ne peuvent être obtenues que par la régression de la synthèse décomposée et dans cette régression même qui ne peut jamais être donnée intégralement, ni comme finie, ni comme infinie. Il en est de même de la série des causes successives... d'où il suit que les phénomènes en général ne sont rien hors de nos représentations : et c'est là ce que nous entendons par leur idéalité transcendantale.

Mais, s'il en est ainsi, tout ce qui est dit de la sensation et à la fois de l'objet de la sensation, ou de la matière, comme cela se nomme en termes communs, s'applique à quelque chose, qui n'est ni fini, ni infini, et qui est donné dans la représentation. La matière n'a donc, hors de l'expérience, par anticipation de l'expérience, et en vertu d'un jugement *a priori,* qu'une *qualité* connue : la *quantité intensive,* formée d'une infinité de degrés ; et c'est maintenant celle-là qui se trouve bannie de la réalité : *le phénomène n'est ni fini ni infini* ; l'antinomie est résolue par la négation et de la continuité et de la discrétivité. Sinon le jugement de continuité subsiste et l'antinomie n'est qu'un vain jeu dialectique, la doctrine de l'infinité du phénomène — et des phénomènes — est la vraie. Et bien certainement c'est, au fond, la pensée de Kant[1].

1. *Logique transcendantale,* l. II, chap. II, sect. 3, n° 2. — Conf. *Dialectique transcendantale,* l. II, chap. II : *Antinomie de la Raison pure,* sect. 7.

CHAPITRE XXVIII

LES ANALOGIES DE L'EXPÉRIENCE. — LA SUBSTANTIALITÉ. — LA CAUSALITÉ.

La troisième partie de l'*Analytique des principes* est rattachée à la troisième catégorie que Kant met spécialement sous le chef de la *Relation* et qui comprend trois ordres de rapports : *Substance et accident, — Cause et effet — Réciprocité de l'actif et du passif.* Il les réunit sous le titre d'*Analogies de l'expérience* et leur donne un principe général formulé comme il suit :

« Tous les phénomènes sont soumis par leur existence à des règles *a priori* qui déterminent leurs rapports mutuels dans le temps. »

Au lieu de ce texte de la première édition de la *Critique,* on lit dans la seconde :

« L'expérience n'est possible que moyennant la représentation d'une connexion nécessaire des perceptions. »

Cette seconde version apporte un complément plutôt qu'un amendement à la première : elle met en saillie deux idées, celle de la *représentation* à laquelle tous les rapports sont relatifs pour l'expérience, et celle de leur *nécessité*. L'une et l'autre conviennent parfaitement au développement très dogmatique et très déterministe des *Analogies de l'expérience,* qui consistent 1° dans la permanence et l'invariabilité quantitative de la substance ; 2° dans la nécessité qu'un phénomène soit

toujours déterminé par une cause (énoncé que nous laissons ici équivoque à dessein); 3° dans l'universelle solidarité des phénomènes.

Ces principes reçoivent de Kant le titre d'analogies de l'expérience parce que l'analogie consiste, suivant lui, *en philosophie,* « dans l'égalité de deux rapports de *qualité* (non de *quantité* comme dans les mathématiques), rapports tels que, trois termes étant donnés, je pense déduire *a priori* une relation à un quatrième terme, mais non ce quatrième lui-même... C'est un principe *régulateur,* non *constitutif,* que cette analogie..., rien de plus, par conséquent, qu'une règle suivant laquelle il peut résulter des perceptions une certaine unité de l'expérience, mais non une perception, telle qu'une intuition empirique... Il en est de même des postulats de la pensée empirique en général, qui, n'étant que des principes régulateurs, diffèrent des principes mathématiques, constitutifs, mais les égalent en certitude. Pour les uns comme pour les autres la certitude est *a priori,* la différence est seulement celle des caractères de l'évidence et dépend de ce qu'il peut y rentrer d'intuitif et de nature à influer sur leur puissance démonstrative ». Kant paraît ici, contre son usage, ôter à l'intuition le privilège d'opérer la conviction.

L'application du terme d'*analogie* aux jugements dont il va être question demeure au surplus obscure pour nous. Constatons seulement que Kant les tient pour certains *a priori* et passons à l'examen de leurs formules.

Première analogie : Principe de permanence. — « L'ensemble des phénomènes contient le permanent (substance) en tant que l'objet lui-même, et le variable, en tant que ses déterminations seulement, c'est-à-dire comme les modes de son existence. »

C'est là le texte de la première édition de la Critique de la Raison pure, auquel la seconde édition substitue celui-ci :

« Dans tous les changements de phénomènes, la substance est permanente et sa quantité n'augmente pas dans la nature. » Kant ajoute, comme explication de cette seconde formule, et dans ce qu'il appelle sa *preuve* : « Le substratum de tout ce qui est réel, c'est-à-dire de tout ce qui appartient à l'existence des choses est la *Substance*, et tout ce qui appartient à l'existence ne peut être conçu que comme sa détermination. En conséquence, le permanent, par rapport auquel seul toutes les relations des phénomènes dans le temps peuvent être déterminées, est la substance dans les phénomènes, c'est-à-dire ce qu'il y a en eux de réel, et qui, comme substratum de tous les changements, demeure toujours le même. »

La substance, dont il s'agit ici, n'est pas le concept de l'universel en soi, comme dans la définition de Spinoza, non plus que ce même concept envisagé sous l'aspect exclusivement psychologique, puisque la quantité lui est attribuée ; et d'ailleurs, ce n'est pas le concept, qui domine ici la pensée du philosophe, et ce n'est pas sans raison que, Kant emploie cette forme singulière d'expression : « L'ensemble des phénomènes contient le Permanent. » Nous savons que sa coutume est de déduire l'Inconditionné de l'ensemble des conditions, et non pas réciproquement, ce qui lui assure le double avantage de laisser l'idée du principe suprême dans une indétermination qui en rend la définition forcément négative, et de soumettre le monde phénoménal, comme nous le verrons tout à l'heure, à la même loi que s'il était l'être unique sans dépendance d'un être supérieur. Le sujet permanent, que Kant appelle ici l'objet, pour mieux marquer son point de vue, doit être

pris dans le sens le moins métaphysique, et à la portée de tous, de la matière des phénomènes.

Les formules des deux éditions de la *Critique* expriment donc, en se complétant, et dans les termes les plus généraux, la doctrine à laquelle on donne ordinairement le nom de panthéisme, encore bien que l'idée de Dieu en soit absente, et quoique, en effet, on n'entende pas l'y introduire. Il y a seulement de la part de Kant cette différence que la doctrine nettement matérialiste exclut nettement la prétention d'aller au fond des choses. Le monde phénoménal, avec ses lois, n'est toujours que ce qui ne possède pas l'existence en soi. Ces lois sont avant tout la permanence ou indestructibilité de la matière et son existence donnée sans origine possible. Ne disons pas l'éternité, ce serait sortir du monde des apparences.

L'idée qui s'énonce communément dans les termes d'*indestructibilité de la matière,* sans définition précise de la *matière,* est celle que nous formulons aujourd'hui scientifiquement comme *conservation de l'énergie,* et le terme d'énergie est cette fois défini par rapport aux phénomènes du mouvement. C'est un grand progrès, dans l'ordre des notions physiques, qui a été accompli en dehors des philosophes par l'œuvre des savants. Des relations déterminées, les plus générales dans cet ordre, ont été, grâce à la physique mathématique, substituées au concept de l'univers et *in abstracto.* L'esprit de Kant n'est pas seulement demeuré dans l'idée métaphysique vague, ou plutôt vide, de la *matière du phénomène,* mais il n'a pas tiré, pour l'éclaircissement du *principe d'indestructibilité,* le profit qu'il aurait pu de la théorie de Leibniz qui a posé le fondement de la doctrine actuelle de la force et de sa conservation. C'est à la substance qu'il rapporte l'idée de quantité invariable, ce qui n'a aucun sens, ou n'en reçoit un

que du concept général et plus clair mais impropre de l'existence dans tous les temps.

Kant accepte ainsi la formule antique : *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti.* Il y met seulement une curieuse réserve, en se voyant obligé par ce principe d'étendre à l'existence passée de la substance la nécessité d'être dont le terme de *permanence* n'est l'expression que par rapport à l'avenir : « La formule renferme, dit-il, deux propositions que les anciens liaient inséparablement et que l'on sépare maintenant quelquefois, par ce que les gens s'imaginent qu'elles se rapportent aux choses en soi, et que la première pourrait contredire la dépendance du monde par rapport à une *Cause Suprême* (et cela même en ce qui concerne la substance). Mais cette appréhension est entièrement sans objet, car nous ne parlons ici que des phénomènes dans la sphère de l'expérience, et leur unité ne serait pas possible si nous admettions que de nouvelles choses (nouvelles quant à la substance) pussent naître. Car nous perdrions en ce cas ce qui peut seul représenter l'unité du temps, à savoir l'identité du substratum dans laquelle seule tout changement trouve sa complète unité. La permanence n'est donc autre chose que la manière dont nous nous représentons l'existence des choses comme phénoménales[1]. » On voit que, de son

1. *Analytique transcendantale*, l. II, chap. I, sect. 3, nº 3. — N. B. Ce que Kant entend par ces mots : que l'*identité du substratum dans laquelle seule tout changement trouve sa complète unité est aussi ce qui seul peut représenter l'unité de temps*, c'est d'abord que l'identité, à savoir la permanence dans le changement, est une véritable unité, *de nouvelles choses, quant à la substance, ne pouvant jamais naître* ; c'est ensuite que, *le temps ne pouvant être connu en lui-même*, la manière de lui faire trouver son unité, c'est-à-dire de l'éliminer du problème, et de s'exonérer de la charge impossible d'expliquer l'existence des phénomènes par rapport au temps, — ou leur origine, ou leur éternité, — consiste à y suppléer par l'*identité du permanent*. Le permanent *est*. Il *est*, sans acception de temps. Tel est le sens d'une théorie très imparfaitement

point de vue propre, il plaît à Kant d'oublier que la formule *De nihilo nihil*, qui obtient son adhésion, n'a été inventée pourtant que pour nier l'existence possible de quelque chose d'autre que la substance des phénomènes indéfiniment reculée dans le temps sans origine. Il tient en dehors du monde, qui n'est pas en soi, le problème de son origine comme s'il n'en avait aucune, mais non pas pour nier sa subordination à quelque autre chose, attendu que, n'étant qu'une suite de choses conditionnées, il suppose leur condition totale inconditionnée. Il suffit ici de rappeler cette doctrine.

Cette substance des phénomènes, bien qu'assimilable par l'idée de quantité à l'idée commune de matière, n'est après tout qu'une abstraction démontrée par une autre abstraction, le permanent opposé au variable et le sujet à l'accident ou mode d'existence, et on ne voit point dans l'exposition de Kant la preuve que cette notion répond à un objet réel, non plus que la définition de ce que cet objet pourrait être pour se distinguer de la série des phénomènes, série indéfinie dont la sommation est impossible. Il faut se rappeler que, n'existant pas en soi, ne comportant d'après la théorie des antinomies, l'application du nombre ni par rapport à l'espace, ni par rapport au temps, leur substance n'est plus cette matière qu'on croyait seulement mais le nom collectif du système des apparences.

Deuxième analogie : Principe de la production. — Ce principe a pour formule (1re édition de Kant) : « Toute chose qui arrive (ou commence d'être) présuppose quelque chose à quoi il fait suite conformément à une règle. »

expliquée par Kant. Elle rejoint à merveille ce que nous avons remarqué ailleurs des affinités du kantisme, à un certain point de vue, avec la doctrine éléatique de l'Un et des phénomènes.

Seconde édition : « *Principe de la succession de temps suivant la loi de connexion de la cause et de l'effet.* — Tous les changements ont lieu suivant la loi de connexion de la cause et de l'effet. »

Ici, la différence est considérable entre les deux versions. La seconde, conçue en termes qui ne visent pas l'absolu, exprime une relation des événements prise dans l'ordre courant des choses qui changent et de l'expérience ; elle énonce une notion dont la donnée, nécessaire pour l'application de l'entendement aux phénomènes du changement, est indubitable et tout à fait hors de question. Mais les termes de la première version du principe peut s'entendre en ce sens que, *une cause étant quelque chose, quelque chose qui arrive ou commence d'être,* il faut que toute cause ait elle-même une cause. Ce serait alors le *processus in infinitum.* Cependant la formule ne le dit pas expressément, et c'est un grave défaut, puisqu'elle peut le donner à entendre. Ou bien, s'il y a, s'il peut y avoir une cause, ou des causes, qui ne commencent pas d'être, mais qui agissent et ont toujours agi, ou encore s'il peut s'en produire de spontanées qui ne sont pas des effets, il importerait de savoir si ce sont celles-là que tout commencement d'être présuppose, selon la formule et elle nous le dit pas. Bref, Kant n'a pas défini la notion de cause.

Serait-elle donc impossible à définir, cette notion ? Nullement, la définition en est, au contraire, facile, et nous osons dire commune ; seulement elle ne peut manquer d'être double : d'une part, elle se tire de l'expérience, et s'énonce comme une loi ; d'une autre part, elle est l'énoncé d'un fait psychologique. Les deux points de vue concourent et concordent en des rapports partout multipliés de la vie ; nous ne pouvons pas atteindre l'observation de cet accord dans les phéno

mènes de causation de la nature non vivante, mais il n'y a nul empêchement à le supposer et l'avantage du rapprochement est grand pour l'intelligence du réel fondement des forces naturelles.

Sous le premier aspect, la *cause* est la condition ou la résultante, à un moment donné, des conditions nécessaires et suffisantes pour la production du phénomène de changement qu'on nomme son *effet*. C'est le point de vue qui a dû prévaloir *pour la science,* qui n'atteint les causes en aucun autre sens que celui-là. Et c'est *pour la philosophie* le point de vue auquel a voulu se borner Hume en son refus de reconnaître aux faits mentaux qualifiés par les termes, d'*action,* de *force,* d'*effort,* le caractère immédiatement sensible de ce qu'on nomme cause dans les cas les plus saillants, dans ceux où le rapport de la cause à l'effet est direct et ne se peut expliquer par l'interposition de certains autres faits, de certaines autres causes, même nécessaires, que nous savons, de science certaine, n'être pas les premièrement déterminantes de l'effet. Tels sont les actes des animaux et de l'homme qu'on appelle volontaires, ils sont d'une provenance mentale empirique indubitable. On sortirait de la question en essayant de remonter aux causes de la vie et de la volonté elles-mêmes. La volonté est une cause certaine. Or, Kant a bien pu établir, contre Hume, le fait de la notion propre qu'il a nommé *jugement synthétique a priori,* c'est là seulement une question logique résolue contre l'école empiriste, mais il n'a pas étudié cette notion, il a traité de la cause comme d'une relation, *in abstracto,* de deux états successifs dans les phénomènes de changement de *la substance*. Et cette relation est comme un lien toujours nécessaire entre l'état antécédent et l'état conséquent. Sur ce point, Kant a suivi fidèlement l'esprit de Hume.

Malgré la différence des énoncés du principe de causalité, le développement, la *preuve*, comme Kant l'intitule, est la même dans les deux éditions de la *Critique*, sauf deux alinéas ajoutés au début dans la seconde, mais qui n'y changent rien d'essentiel, autant que nous pouvons en juger. Nous remarquons seulement, dans cette addition, un trait qui met bien en lumière l'esprit apporté par Kant en sa théorie. Il rappelle que, d'après son principe du *Permanent*, l'être et le non-être sont des déterminations successives du sujet, et en lui-même ne le touchent point : « Tous les changements des phénomènes ne consistent qu'en modifications, et le naître et le périr ne sont pas des modifications de la substance, parce que le concept de modification présuppose un même sujet comme existant avec deux déterminations opposées, et, par conséquent, comme permanent. » La question de la causalité n'est donc que celle du rapport de deux *états de choses* successifs, et ce qu'on se demande, c'est la raison pour laquelle on ne peut changer l'ordre de succession, prendre le conséquent pour l'antécédent, et *vice versa*, quoique le rapport, pour la simple perception, soit indéterminé. La raison, selon Kant, est que je conçois un lien des deux termes tel que l'un soit la conséquence nécessaire de l'autre, et non *vice versa*, et le concept d'une telle *union synthétique* ne peut être l'œuvre que de l'entendement : « L'expérience même, la connaissance empirique des phénomènes n'est possible que parce que nous soumettons la succession des phénomènes, et, avec elle, de tout changement, à la loi de causalité ; et les phénomènes eux-mêmes, en tant qu'objets de l'expérience, ne sont, par conséquent, possibles qu'en conformité avec cette loi. »

Nous avons peine à comprendre que l'école aprioriste (hors de l'Angleterre) ait mis tant de facilité à recon

naître à Kant le mérite d'avoir tranché la question soulevée par la critique de Hume, et réussi à définir *a priori* le principe de causalité. Il n'a défini, sous ce nom, que l'hypothèse du déterminisme universel, en quoi il ne s'est écarté de Hume qu'en ce qu'il en demandait à la notion de cause la *preuve* que Hume demandait à l'expérience et au jugement que l'habitude nous fait porter sur la liaison des phénomènes. Mais où Kant a-t-il jamais essayé de justifier cette assertion : que l'*union synthétique* des phénomènes du changement, — distinguons-les bien des synthèses logiques fondées sur les catégories ou sur leurs relations mutuelles, — est une connaissance donnée à l'esprit indépendamment de toute observation des lois de succession des phénomènes externes, et de tout sentiment de la volonté, de toute connaissance instinctive ou éprouvée de ses effets ? Examinons ces deux points sommairement, cela suffira.

En ce qui touche l'ordre des phénomènes naturels, si nous considérons la loi de la communication du mouvement par le mouvement, il est impossible de comprendre *a priori* l'action du mobile, l'impulsion plutôt que l'arrêt à la rencontre du corps en repos (relatif) et les modifications mutuelles des vitesses. La pesanteur est un phénomène absolument empirique pour nous, malgré son universalité, et nous en cherchons la cause. Les phénomènes de la chaleur, dilatation, changements d'état des corps, etc. ne nous offrent, d'antécédents à conséquents, aucun effet que nous sachions *a priori* rapporter à sa cause. Il en est de même de toutes les forces, et, quand nous instituons une expérience pour démêler ce que nous appelons la *cause* d'un phénomène mais qui n'est jamais qu'une dernière condition, ajoutée à d'autres très nombreuses, et toutes nécessaires pour son apparition, notre art principal consiste

à éliminer les circonstances qui pourraient nous faire attribuer l'*effet* produit à d'autres *causes* que celle que nous cherchons à mettre en saillie, et dont le vrai titre est celui de condition suffisante (les autres conditions étant données et plus ou moins connues) de production de l'*effet* attendu : tant il est vrai que, *a priori*, nous ne connaissons rien des causes de la nature, et que, *a posteriori*, la spéculation seule nous permet de viser à la définition de celles que nous pourrions tenir pour causes élémentaires, simples et ultimes. Et de quelle nature supposer celles-ci ? Peut-être de la nature de celles dont nous avons à parler maintenant, à l'autre point de vue, en prenant l'idée de cause à son siège mental, et non plus dans les phénomènes naturels ou, dans les profondeurs de la matière, elle échappe à nos sens.

Si le fondement de l'idée de cause devait être pris dans les rapports des phénomènes naturels, il est clair, d'après la considération précédente, que la théorie empirique de Hume, avec des amendements empruntés à la méthode des sciences, serait la seule satisfaisante. Il faut donc, si c'est une connaissance plus réelle et une connaissance apriorique qu'on recherche, la prendre à sa source, dans le sentiment et dans l'intelligence de l'homme qui a la conscience de la volonté en lui, et l'instinct d'abord, la connaissance pratique ensuite, des pouvoirs de cette volonté sur les choses extérieures, et puis de l'existence d'une puissance semblable à la sienne et départie, à différents degrés d'extension ou de lucidité, à d'autres différents êtres de la nature. Il devrait être manifeste, pour tout philosophe qui ne se complait pas exclusivement dans les abstractions, ou qui ne peut, au contraire, détacher son esprit des sensations et du mécanisme, que les notions de cause et de force ne nous sont vraiment données que

dans la conscience du vouloir, et du *pouvoir de ce vouloir,* demeurant en soi, de susciter des phénomènes de changement hors de soi. L'idée de cause n'a pu passer, dans notre esprit, de son lieu d'application propre et original, à des rapports entre des phénomènes naturels, qu'à raison de l'analogie fondamentale qu'établit, des deux côtés, le fait primordial qui leur est commun : le fait que tel changement étant donné dans une certaine relation de phénomènes, tel autre changement déterminé, toujours le même, *positis ponendis,* se produit *ipso facto* dans une certaine autre relation de phénomènes.

Par exemple, pour le cas dont nous nous occupons, un changement qui est un désir ou une volonté chez un animal est suivi de divers changements dans l'organisme de cet animal, et de là, moyennant d'autres correspondances établies, dans l'état des corps ambiants. Observons que si l'idée de causalité qui est, en la portant dans l'abstrait, l'idée de ce rapport a été transférée spontanément par l'esprit humain, de son lieu d'application propre, aux rapports mutuels de phénomènes de la nature qu'on a nommés des *forces, quoiqu'on n'y perçoive jamais que des changements de qualités et de quantité dans le temps et dans l'espace,* ce n'est pas seulement que l'analogie dont nous parlons ait motivé le transfert, mais c'est aussi que nous le trouverions sans doute justifié empiriquement, s'il était possible d'étendre nos perceptions jusqu'à des principes ultimes de ces forces naturelles où elles se découvriraient à nous comme phénomènes psychiques élémentaires dont elles résultent par voie de composition.

Kant, ne s'occupant pas de l'origine et de l'essence du rapport de causalité, envisage la cause et l'effet, respectivement dans *deux choses,* ou *deux états* successifs quelconques, dont le second renferme *quelque chose*

qui arrive qui n'était pas dans le premier. Ce rapport définit la causation en vertu de ce concept que la production de cette chose qui arrive est nécessaire, et qu'elle a lieu en vertu d'une règle ; mais « comment concevoir que quelque chose, absolument parlant, puisse être changé ; qu'un état, dans un temps donné, soit suivi d'un autre état dans un autre temps ? De cela nous n'avons pas la moindre conception *a priori* ». Voilà donc la définition d'une certaine relation, et ensuite une déclaration d'inintelligence de la relation définie ; or, on peut assurer sans crainte 1° que la définition est composée de manière à éluder l'idée de cause, en la réduisant à l'idée de séquence nécessaire et réglée (c'est le fond même de la thèse de Hume) ; et 2° que Kant se trompe positivement quand il dit que nous n'avons pas une conception apriorique, nous allions dire *de la cause* du changement. Kant dit : *du changement* ; mais, pour le changement, nous supposons une cause ; le principe de causalité est cela même ; et le jugement universel qui le formule est la synthèse du *devenir*, (concept du changement empirique représenté, que nous généralisons et du concept de causalité, qui, étant inobservable, ne peut être qu'apriorique.

L'inconcevable n'est ni le changement, qui est la loi même de la représentation dans le temps, fait primitif, ni la cause, origine de l'activité, fait également irréductible, pris à sa source dans le désir et dans la volonté, l'inconcevable, ce que l'on cherche toujours à comprendre, et à tort, parce que ce n'est rien d'existant, c'est un intermédiaire entre la cause supposée immédiate, et l'effet, c'est un moyen de communication, qui semblerait expliquer l'action, et n'expliquerait en réalité rien, parce qu'il ne ferait que reculer la question. On voudrait avoir de la loi une image qui montrerait comment, de ce qu'une chose change, une autre chose

doit changer. Rien n'est plus facile et plus commun quand il y a des intermédiaires. Mais d'intermédiaires à intermédiaires demandés on se perdrait dans le procès à l'infini, il faut s'arrêter à la reconnaissance de la loi fondamentale, dont l'action de la volonté, soit externe, soit interne et, en ce cas, la plus radicale, est l'expression ultime.

Cette loi est celle dont le génie métaphysique de Leibniz a donné la formule générale sous le titre d'*harmonie préétablie* qui a presque toujours été incomprise de ses successeurs, et, en rapport avec cette loi, Leibniz a défini le type primordial de la cause par la spontanéité de la monade, principe de l'être, en éternelle harmonie avec les autres monades de la Création. Kant, en méconnaissant à la fois la nature de la relation de causalité, qui n'est pas entre *des états,* ou *des choses,* mais entre des êtres, qui sont des causes les uns pour les autres, et la nature de la cause, qui est de l'ordre du désir et de la volonté, Kant a condamné sa doctrine à cette double conséquence : 1° obligé de trouver un sujet pour la causalité, définie par le rapport de deux états, il n'a pu qu'en placer le siège *dans la substance,* en termes généraux, comme nous l'expliquerons tout à l'heure ; et 2° réduit à ne poser, pour l'idée à se faire de ce rapport, que la loi de ses déterminations nécessaires dans le cours du Temps, au sein de la Substance, il n'a pu que trancher *a priori* la question de savoir si en effet la connexion de la cause et de l'effet est toujours nécessaire, et s'il ne se peut pas que la causalité soit, pour de certains cas, ambiguë, et que certains effets puissent procéder de causes qui ne soient pas elles-mêmes intégralement déterminées par des conditions nécessaires et suffisantes.

Nous ne connaissons aucun passage des écrits de Kant, où il ait paru regarder comme digne d'examen la

possibilité que certains événements du monde phénoménal pussent n'être pas totalement et absolument déterminés par leurs antécédents; il y a au contraire un très grand nombre de passages où une telle éventualité est déclarée impossible. Si c'était là, à ses yeux, un *jugement synthétique a priori* comme on doit le croire, il faut dire que la *Critique de la Raison pure* tout entière est affligée d'une grave lacune. Kant aurait dû nous apprendre par quels signes se doivent distinguer ceux de ces jugements dont on n'a point à douter, encore bien qu'ils démentent à la fois le sentiment pratique de tous les hommes et qu'ils soient en possession de soulever entre philosophes des débats interminables.

La nécessité universelle et la substance universelle sont deux thèses liées. Kant, tout en définissant la causalité par des idées de relation, ne put éviter de se représenter les relatiens dans la *Substance*, et fut conduit, pour leur découvrir des sujets particuliers au sein de ce sujet commun de tous les apparents sujets phénoménaux, à parler des actions et des forces comme du domaine exclusif de l'empirisme. Il se laissa aller, sous ce prétexte, au réalisme physique le plus ordinaire. Mais il ne s'y attarda pas. Après avoir remarqué, comme on l'a vu plus haut, qu'il est impossible, en sa théorie, de concevoir le changement d'état qui implique la causalité: « Nous avons besoin pour cela, dit-il, d'une connaissance d'objets réels, et il ne peut y en avoir de donnés qu'empiriquement. Par exemple, il faut connaître les puissances motrices, ou, ce qui revient au même, certains phénomènes successifs, tels que des mouvements, qui témoignent de la présence de ces sortes de forces. » S'il s'agit de concepts et non d'apparences phénoménales, c'est à la forme de tout changement, à la loi de causalité qu'il faut revenir, et de la causalité passer à la substance, parce que là est la source.

« Là où est l'action, par conséquent l'activité et la force, là doit être la Substance, et là seulement il faut chercher le siège de cette source abondante de phénomènes. Rien de plus juste, mais si l'on demande d'expliquer ce qu'on entend par la Substance, on s'aperçoit qu'il n'est point aisé de le dire sans tourner dans un cercle. Comment pouvons-nous conclure immédiatement de l'action à la *permanence* de l'agent, cette propre essentielle caractéristique de la substance ? Après ces explications antérieures, cependant, la réponse à la question n'est pas bien difficile, tout impossible qu'elle est lorsque l'on suit la marche accoutumée qui est de procéder analytiquement avec les concepts » ; — Kant veut dire certainement : lorsqu'on part des concepts d'action et de force pour en chercher les applications et les sièges, ce qui ne mène à rien de définitif selon lui, au lieu de s'élever d'un seul coup au-dessus des phénomènes, comme il va le faire :

« L'action implique relation du sujet de la causalité à l'effet. Comme tout effet consiste en ce qui arrive, c'est-à-dire en ce qui peut changer et qui est dénoté tel, dans le temps, par la succession, le sujet dernier du changement est le permanent, en tant que substratum de tout ce qui change, en un mot la substance. Car, suivant le principe de causalité, les actions sont toujours le point de départ de la mutabilité des phénomènes ; elles ne peuvent donc exister en un sujet qui lui-même change, parce que d'autres actions et un autre sujet seraient requis pour déterminer ce changement. Ainsi l'action est un criterium empirique suffisant pour prouver la substantialité. »

Cet argument fondé sur l'impossibilité du procès à l'infini, de changement en changement, n'aurait pas dû, ce semble, être invoqué par un philosophe qui admet partout ailleurs l'indétermination d'origine comme un

caractère de l'enchaînement des phénomènes. La substance immuable, à l'existence de laquelle il conclut ici, serait-elle donc hors du monde phénoménal. C'est un point qui aurait dû être expliqué. Il est tout au moins permis d'en douter, pour cette raison que la substance, le *Permanent* sujet universel, que l'on croit pouvoir poser avant tout changement (pour éviter le procès à l'infini) a cependant, pour ses déterminations, le Variable, et tous deux, le Variable et le Permanent *sont contenus dans l'ensemble des phénomènes*. Ce sont les propres termes de Kant en son exposition de la *Première analogie de l'expérience*. Mais alors il faut, de deux choses l'une, ou que nous regardions ce Permanent comme une abstraction pure : le concept de ce qui, sans changer, est le sujet de tous les changements ; — et ce ne serait là qu'une distinction logique entre le sujet comme tel, et le sujet porteur de ses qualités, qui sont variables, — ou que nous regardions en face la théorie de la substance réelle, dont les qualités sans origine première se développent dans le cours du temps. Cette dernière interprétation est la seule admissible.

Nous disons *sans origine*, et Kant observe, en effet que « le fait du passage du non-être d'un état à cet état même ne concerne point la substance, qui ne naît point, mais cet état seulement ; c'est donc un simple changement, et non la naissance de rien ». La substance ne naît point et les états ne naissent pas de rien. C'est donc que chaque état naît d'un état antérieur, qui lui-même provient d'un autre, et ainsi de suite ; c'est cela qui est le *sans origine* en ce qui concerne les phénomènes.

Il y a une autre remarque de Kant, à cet endroit, malheureusement trop peu développée, qui touche une autre question : « Lorsque l'origine du changement dans la substance est considérée comme l'effet d'une cause étrangère, on l'appelle *création*. C'est un fait qui

ne se peut admettre en qualité d'événement, dans les phénomènes, parce que sa seule possibilité romprait l'unité de l'expérience. Si toutefois nous considérons les choses, non comme phénomènes, mais comme choses en soi, et objets de l'entendement seulement, alors, quoique elles soient des substances, leur existence peut être regardée comme placée dans la dépendance d'une cause étrangère. Les mots doivent en ce cas recevoir de nous une signification tout autre, et cesser de s'appliquer aux phénomènes comme objets de l'expérience possible. »

Ce passage ne saurait se rapporter à la doctrine de l'Inconditionné, cet *objet de l'entendement seulement*, que Kant pose, nous le savons, comme la condition suprême du monde phénoménal ; car l'obscure relation de ce principe aux phénomènes n'a point été définie, et, en tout cas, ne doit jamais s'entendre dans le sens théologique d'une création, c'est-à-dire du rapport d'un créateur conscient à son œuvre volontaire. D'ailleurs, ne faudrait-il pas, nous dit Kant, que les phénomènes fussent alors plus que des phénomènes, des choses en soi ? Nous croyons que ce singulier passage est une sorte d'amorce placée là pour le logement des objets idéaux de la Raison pratique, *hors de l'expérience possible*. Un interprète du kantisme qui, d'un côté, détournerait sa vue de la mystérieuse superstructure élevée par l'Inconditionné au-dessus du monde phénoménal, qui, d'un autre côté, se rendrait compte du réel infinitisme des phénomènes en leur enchaînement nécessaire, sans possibilité aucune de concevoir l'*acte de commencement du changement dans le Permanent absolu de la Substance*, et qui enfin accorderait sérieusement aux phénomènes cette existence réelle que Kant leur reconnaît lorsqu'il a à se prononcer sur le criterium de la réalité, mais que Kant leur dénie quand il considère qu'ils ne sont

rien en soi, cet interprète, disons-nous, ne pourra faire autrement que d'envisager la théorie de la substance, unie à la théorie de la causalité, de ce philosophe comme se résumant dans la plus commune espèce du panthéisme sans Dieu : celle où l'on emprunte à Spinoza, purement et simplement, le système de la Nature éternellement *naturante et naturée,* Absolu Permanent, source indivisible, invariable, unique de tous les modes possibles de l'existence divisée et développée dans les infinis de l'espace et du temps.

L'empêchement à une telle interprétation du kantisme, nous ne pouvons pas néanmoins le méconnaître, n'est pas ailleurs que dans la doctrine de l'impératif moral et de la liberté ; mais notre examen critique de l'idéal de la Raison pure, des antinomies et des postulats, a mis, croyons-nous, deux points en parfaite lumière : 1° que Kant a absolument refusé, en théorie, toute valeur objective aux déterminations que l'idéal et les postulats réclameraient pour la satisfaction des vues pratiques auxquelles ils se rapportent ; 2° que la liberté morale fondement *sine qua non* du devoir, du devoir qui est lui-même la condition du bonheur, est une pure chimère quand nous en cherchons l'application, ou simplement la possibilité, dans le monde des phénomènes, parce que leur enchaînement dans ce monde est invariablement déterminé et ne peut s'ouvrir à aucun accident. Il n'existe qu'une porte de sortie pour l'agent libre, et, par conséquent, qu'une voie de salut pour sa moralité et pour ses espérances : elle dépend du fait incompréhensible, que ses actes, qu'il croit libres dans l'ordre du temps et des contingences, mais qui, libres, ne peuvent l'être dans cet ordre-là, le soient cependant hors du temps et de l'espace, dans une région où sa personne existe en qualité de *noumène.* Mais y a-t-il eu beaucoup de sectateurs du kantisme qui aient cru faire

partie de ces noumènes? Et ceux-là, s'il y en a, se demandent-ils sérieusement s'ils ont dans l'esprit quelque chose de plus que des mots, quand ils supposent qu'un acte accompli dans le cours du temps, en des circonstances et avec des idées qui toutes impliquent le temps, est, d'une autre part, un acte libre accompli hors du temps par le même agent? — ou croient-ils au fond que les choses du temps sont une pure fantasmagorie, encore bien que nous ne puissions rien penser hors du temps? Alors, que ne le disent-ils?

Troisième analogie de l'expérience. Kant ne nous donne guère sous ce titre qu'un complément d'explication des deux lois de la Substance et de la Cause au point de vue de la solidarité absolue que, telles qu'il les comprend, elles établissent entre tous les phénomènes. Mais la classification artificielle, par quoi il rattache les trois *analogies* aux trois termes de sa catégorie de *Relation,* l'oblige à trouver une loi qui corresponde au troisième terme de cette catégorie et qui a pour titre : *Communauté* (Réciprocité entre l'actif et le passif).

En terminant l'analyse de la deuxième *analogie,* que nous venons d'examiner, Kant ajoute à l'idée de cause un trait que nous ne devons pas omettre ici, qui ôte à l'acte le caractère individuel qui lui est toujours attribué quand on affecte à sa production un moment déterminé du temps. Il assimile la cause au devenir, et le devenir au concept mathématique que l'abstraction lui substitue lorsqu'il est regardé comme continu : « Toute transition qui a lieu d'une chose à une autre dans le temps, pour notre perception, est réellement une détermination du temps pendant que cette perception s'opère ; et comme le temps est toujours, et en toutes ses parties, une quantité, la production d'une perception en tant que quantité, traverse, comme le temps, tous les

degrés (dont nul n'est *le plus petit*) depuis zéro jusqu'à un degré déterminé. » Nous avons traité plus haut la question de la continuité mathématique. Il suffit de remarquer ici que la divisibilité infinie d'une perception réelle devrait répondre à l'existence successive d'une suite réelle de petites perceptions réelles, *dont aucune ne serait la plus petite,* ce qui est absurde. Mais c'est, selon Kant, la manière *apriorique* de comprendre la loi du changement. Et il en est de la cause comme de la perception : « Le temps est une quantité continue, et il est la condition de la progression continue de l'existence ; de même, l'entendement, au moyen de l'unité de l'aperception, est une condition *a priori* de la possibilité d'une détermination continue des places occupées par les phénomènes dans le temps, et cela à travers une série de causes et d'effets. Les premières donnent inévitablement l'existence aux autres, et rendent aussi la connaissance empirique des rapports de temps, pour tous les temps, universellement, et, en conséquence, objectivement valable. » Ainsi, de l'idée mathématique de la quantité continue dans le temps, Kant déduit la quantité continue dans la progression de l'existence, et, de l'*universalité* de cette idée, appliquée à la série des causes, il conclut son *objectivité*. C'est exactement le contraire du criterium que nous l'avons vu partout ailleurs déclarer le seul véritable pour s'assurer du caractère objectif d'une pensée : l'expérience.

La *continuité* rend l'individualité impossible ; la *communauté,* troisième analogie de l'expérience, va rendre impossible en outre toute initiative de l'agent. Ce principe a pour formule : « *Les substances, en tant que coexistantes, sont toutes en état de complète communauté, c'est-à-dire de réciprocité, les unes aux autres* » ; — ou comme le porte la seconde édition :

« *Les substances, en tant qu'elles peuvent être perçues*

comme coexistantes dans l'espace, sont toujours réciproquement affectées les unes par les autres. »

L'idée d'influence réciproque, ajoutée dans la seconde formule, entrait certainement dans l'esprit de la première. Le sens du mot *communauté,* est, en effet, expliqué par Kant dans le sens d'un *commerce* ou d'une *communion,* qu'il appelle dynamique, et qui exprime la condition que voici : « Il doit y avoir, outre la pure existence, quelque chose par quoi A détermine pour B sa place dans le temps, et B, réciproquement sa place pour A, parce que c'est de cette manière seulement que ces deux substances peuvent être représentées empiriquement comme coexistantes. Rien, en effet, ne peut déterminer la place de quelque chose dans le temps, si ce n'est cela même qui est la cause de sa détermination. Toute substance doit donc renfermer en soi la causalité de certaines déterminations dans une autre substance, et, en même temps, les effets de la causalité de cette autre substance ; c'est-à-dire qu'elles doivent toutes, immédiatement ou médiatement, être en communion dynamique entre elles, pour que leur coexistence soit dans le cas d'être reconnue par une expérience possible. » Kant essaie de démontrer que la donnée simultanée de deux objets est impossible à constater quand on ne suppose entre eux aucune liaison. Il semble cependant que le fait d'une liaison, tel, par exemple, que l'établit la loi de la lumière, — sans laquelle ils ne seraient perçus visuellement ni ensemble ni séparément, — ne prouve pas que, la lumière étant donnée, ces objets ne puissent être vus simultanément, soit par le moyen d'une synthèse de deux images en un même champ, quand leur vue simultanée n'exige aucun mouvement des muscles de l'œil, soit par l'épreuve de leur perception successive *indifférente,* quand le regard va de A en B ou de B en A, autant de fois

qu'on le désire, ce qui, d'après Kant lui-même, est la manière de reconnaître leur présence simultanée. Il semble également qu'un aveugle qui tient quelque chose d'une main et quelque autre chose de l'autre n'a pas besoin d'une expérience spéciale pour être certain de l'existence simultanée de ces choses. Et enfin, ni pour la vision ni pour le tact, aucun rapport particulier d'influence entre deux objets simultanément perçus n'intervient pour que nous prenions connaissance à la fois de l'un et de l'autre.

Ce principe de la *communauté* est un de ceux où le dogmatisme kantien s'accuse le plus arbitrairement pour l'achèvement d'un système préconçu ; car il ne s'agit pas, remarquons-le bien, de formuler des rapports d'harmonie générale entre les substances les plus diverses, tels qu'en établissent les lois de la gravitation, de la chaleur, de la lumière ; en mécanique, la loi de l'action et de la réaction, etc. C'est l'unité de la *substance* qu'il s'agit de parfaire en expliquant ce que sont les *substances*. Dans le cours de l'explication des deux premières *analogies*, il n'a été question de la substance qu'au singulier. Les substances paraissent dans l'énoncé du principe de la troisième. D'où viennent-elles ? où ont-elles été définies ? C'est au monde phénoménal que se rapportent les théories de la substance et de la causalité, et nous savons que les phénomènes ne sont pas des choses en soi. Nous le savons, et d'un autre côté, on n'a pas laissé de supposer, d'une manière générale, sous les phénomènes, des substances. Ce mystère s'éclaircit, autant du moins qu'il comporte la lumière, par la théorie qui nous présente les substances du monde phénoménal comme ne possédant l'existence que solidairement avec leur tout, et, à notre égard, comme impossibles à percevoir dans leur simultanéité autrement qu'à raison de leurs influences réciproques, grace aux-

quelles les objets s'offrent toujours et partout à nous comme composés.

Si nous comprenons bien cette dernière thèse, nous pouvons la prendre par un autre côté, lui faire dire ou lui ajouter ceci : que tout ce qui vient à notre perception, et qui n'est pas successif pour elle, n'est formé que d'objets dont la simultanéité tient uniquement à l'état de composition où ils se trouvent, et à leurs mutuelles influences, petits ou grands que soient les espaces où ils se trouvent resserrés ou disséminés ; en sorte que la perception réellement séparée d'aucun ne nous est possible. Il semble bien que la simultanéité implique la division, car on n'affirme l'existence de choses comme simultanées qu'en tant qu'on les prend séparément, mais il n'y a pas de division réelle, si un objet ne peut être reconnu comme coexistant avec un autre que parce qu'il est affecté par cet autre, et que cet autre lui-même l'affecte. Et telle est la raison, — toujours si nous comprenons bien, — qui fait, selon Kant, que la simultanéité ne pourrait être perçue s'il n'y avait pas *communauté*.

Il y a une curieuse similitude, et qui pourrait tromper, entre la position prise par Kant, déclarant que tout est lié dans la nature, et que pas une détermination dans les simultanés, n'est indépendante d'aucune autre, et la doctrine de Leibniz, son σύπνοια πάντα, l'idée que *toute substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres*. Ce rapprochement s'étend juqu'à la méthode, en cela relativiste, d'après laquelle il ne serait possible d'obtenir la connaissance d'une chose que par rapport à d'autres. Mais la différence, profonde malgré le déterminisme intégral de Leibniz, consiste en ce que, dans sa monadologie, la monade est une substance essentiellement individuelle, une chose en soi, tirant tout de soi, spontanément, et définie par des

qualités empruntées à l'ordre de la perception et de l'activité. Et quant à la méthode relativiste, elle n'est à l'usage de Kant que pour l'aider à constituer l'unité par l'action des causes réciproques et solidaires, au lieu qu'elle sert à Leibniz à définir les qualités qui composent, pour notre connaissance, les êtres en soi, individuels et vivants, qu'il a nommées les *substances simples*.

Les principes de la Communauté de Kant, complétant ceux du Permanent et de la Cause causée, sans fin, couvre, au contraire, la proposition que rien n'est individuel, et, dans cette proposition, nous retrouvons sa doctrine que les phénomènes ne sont rien et ne peuvent rien constituer qui soit en soi. Elle a pour corollaire celle-ci que Kant a pu craindre de formuler *totidem verbis* : Les substances du monde phénoménal ne reçoivent ce nom qu'abusivement, puisque les noumènes seuls possèdent l'existence en soi ; les choses du temps ne forment qu'un système d'apparences liées. Ce système est en effet celui que Kant a décrit dans l'exposition des *Analogies de l'expérience* comme s'il représentait la réalité même des choses parce qu'il est effectivement *la réalité de l'expérience* : « Une communauté réelle des substances dans laquelle la relation empirique de coexistence serait impossible dans notre expérience. Par ce *commercium*, les phénomènes, à part les uns des autres, et cependant connexes, forment un composé *(compositum reale)* et de tels composés deviennent possibles de bien des manières. Les trois relations dynamiques dont toutes les autres dérivent sont l'*inhérence*, la *conséquence* et la *composition*. »

Ces trois termes se rapportent respectivement aux trois principes que Kant, en terminant sur ce sujet, résume en ces termes :

« Que tout ce qui existe est fondé sur ce qui est permanent ;

« Que tout événement présuppose quelque chose, en un état antérieur, à quoi il succède en vertu d'une règle ;

« Et que, dans la diversité des coexistants, les états coexistent en relation les uns avec les autres en vertu d'une règle. »

Kant achève l'exposition de ces trois principes en déclarant que « pris ensemble, ils signifient simplement que tous les phénomènes existent dans une nature empirique, et doivent y exister, par cette raison que, sans une telle unité *a priori,* nulle unité de l'expérience et, par conséquent, nulle détermination des objets dans l'expérience ne seraient possibles ». La *Nature* est « une cohésion des phénomènes en leur existence, conformément à des règles nécessaires ou lois ; ces lois existent *a priori,* elles rendent la nature possible ; et les lois empiriques existent ou se découvrent par l'expérience, d'accord avec ces lois originelles qui rendent, en premier fondement, l'expérience possible ». C'est là, pour Kant, *une démonstration* de ces trois principes, encore bien que de tels jugements synthétiques *a priori* soient indémontrables, et que, des trois, dit-il, on n'ait essayé, et d'ailleurs en vain, de démontrer qu'un seul : la proposition de la « raison suffisante ». Mais on les a toujours invoqués tacitement. On n'avait pas pour se guider le « fil des catégories » !

Cette sorte de *démonstration* dénote, chez le philosophe, une illusion singulière. L'équivoque, où il se complaît sur le sens donné, d'un côté, aux principes qu'il a définis, de l'autre, à ce qui rend pratiquement l'expérience possible aux hommes, est si étonnante qu'on a peur de ne pas comprendre sa pensée. Que le jugement d'inhérence, le jugement de causalité, le jugement des rapports, d'action réciproque et d'harmonie entre les phénomènes interviennent dans toutes nos perceptions,

c'est indubitable ; ils ne rendent pas seulement l'expérience, ils rendent seuls la connaissance des choses possible ; mais on peut aussi regarder la permanence et la variabilité comme des états relatifs des choses, et le mode lui-même, comme l'assemblage de tous les rapports muables ; c'est un point de vue qui convient parfaitement à l'expérience. Kant entend par le Permanent, ou Substance, un éternel immuable. On peut être bien persuadé que rien ne se fait sans cause, et confirmer à tout moment sa conviction qu'on a de l'existence de cette loi, et ne confirmer pas moins par sa conduite et ses discours la croyance où l'on est qu'il y a du contingent ; et Kant réclame comme une condition de l'expérience possible l'existence de l'enchaînement prédéterminé des phénomènes. Enfin on peut croire qu'il y a partout des liaisons et des lois de réciprocité, mais partout aussi de l'individuel et du distinct, même de l'incohérent ; et l'expérience n'en est point troublée, c'est, au contraire, ce dont elle réclame la constatation. En somme, ce que Kant entend dans cette question par l'expérience possible, c'est la possibilité que les phénomènes soient explicables comme donnés dans la Nature empirique telle qu'il la définit : Unité *a priori*, Substance, Cause et Communauté universelles. La preuve des trois principes tirée de ce qu'ils rendent seuls l'expérience possible n'est donc qu'une pétition de principe non moins vaste que la doctrine entière : elle signifie simplement qu'ils permettent au penseur qui les admet *a priori* de constituer la théorie qui lui plaît du monde de l'expérience.

CHAPITRE XXIX

LE POSSIBLE, LE RÉEL ET LE NÉCESSAIRE.

Les *Analogies de l'expérience* sont suivies des *Postulats de la pensée empirique en général.* Kant réunit sous ce titre imprévu de *postulats,* des définitions de notions : le *possible,* le *réel* et le *nécessaire,* dont l'usage devrait paraître assez déterminé pour lui dans le cours de la *Critique* ; car il a prétendu, nous le savons, démontrer que l'intuition empirique est le critère unique du *réel,* et, d'autre part, que tous les phénomènes du temps sont *nécessaires,* en vertu de leur enchaînement invariable de la loi de causalité. L'idée à se faire du *possible,* en ce qui touche la production des phénomènes, ne peut dès lors être douteuse, et puisque tous les phénomènes sont nécessaires, il ne peut y avoir de possibles que les nécessaires.

Une théorie de ces notions se trouve amenée ici, dans la *Critique,* uniquement parce que Kant a fait de la *Modalité* une catégorie, et que cette catégorie a pour ses trois termes ces trois notions. Mais leur signification et leur examen n'implique aucun rapport qui n'appartienne soit à la catégorie de *Qualité* pour le côté logique, soit aux catégories de *Devenir* et de *Causalité* pour le côté dynamique des grandes questions qu'elles soulèvent. Elles n'exigent pas la recherche d'un fondement qui leur soit propre ; et, en effet, Kant n'en suppose aucun.

Il définit le possible sous la forme de ce postulat : *Tout ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience (dans l'intuition et dans les concepts) est possible.* Cette formule est contredite par le postulat de la nécessité, qui vient plus loin. En fait, nous pensons à tous moments à la possibilité d'une multitude de choses dont nous imaginons la production comme future, et qui ne contredisent en rien ni la nature et la facilité de notre représentation ou perception à leur égard (voilà pour l'*intuition*), ni pour l'aptitude que nous avons à les comprendre (voilà pour les *concepts*), ni même enfin les conditions générales auxquelles nous avons coutume de voir les rapports des phénomènes successifs se conformer. Cependant ces choses n'arrivent pas. Faut-il dire, d'après le postulat, qu'elles étaient possibles ? Cependant, de ces deux propositions contradictoires, avant l'événement, et qui portent sur des possibles : *A arrivera, A n'arrivera pas,* c'est la seconde qui s'est réalisée, et celle-ci ayant été inévitable en vertu du principe de causalité de Kant, celle-là n'était pas possible.

Ce raisonnement emploie le mot *possible* en un sens universellement usité ou supposé dans notre continuelle imagination des futurs contingents. Kant ne définit pas ce mot, à moins qu'on ne prenne le postulat pour une définition, ce qui serait peut-être le mieux. Mais alors on ne voudra pas se payer d'une définition purement nominale, et on demandera ce que c'est qui répond *in re,* pour le philosophe, à ce terme usuel employé pour la désignation des choses pensées comme futures, qui tantôt arrivent et tantôt n'arrivent pas ? A cette question un philosophe déterministe n'est ordinairement pas embarrassé pour répondre que le sens du mot *possible* est tout relatif à notre état de doute ou d'ignorance touchant des faits à venir, qui sont en eux-mêmes prédéterminés. Pourquoi Kant n'a-t-il pas fait la même

déclaration ? Mais le postulat n'aurait plus été admissible en ce cas, l'équivoque sur le mot *possible* se dénonçant elle-même.

Kant mentionne à peine, en passant, l'autre condition de la possibilité, celle qui porte à peu près exclusivement sur la spéculation et les concepts. Elle est profondément différente de la première qui s'applique aux futurs contingents. Aussi dépend elle d'une autre catégorie. Il n'y a de possibles, s'il s'agit de la réalité objective d'une relation supposée, ou de la vérification d'un concept par l'expérience, que les faits présumés pour la vérité ou pour l'attente desquels il n'y a nulle contradiction dans cette relation ou dans ce concept. Nous avons discuté les cas de violation de cette loi à propos des antinomies kantiennes. Nous savons que Kant a dit l'admettre, tout en faisant son plan pour ne la point observer.

Le deuxième postulat de la pensée empirique se rapporte à la *Réalité*. Il a pour formule : *Ce qui est en connexion avec les conditions matérielles de l'expérience (la sensation) est réel.* Ce postulat stipule, ainsi l'explique Kant, que « pour qu'il y ait connaissance de la réalité des choses, il faut qu'il y ait *perception,* donc sensation et conscience, non pas à la vérité immédiatement, ou de l'objet lui même dont il s'agit de connaître l'existence, mais au moins d'une connexion entre cet objet et quelque perception réelle, suivant les analogies de l'expérience qui déterminent en général toutes les combinaisons réelles en matière d'expérience ». Ces analogies sont les lois d'*inhérence,* de *causalité* et de *communauté,* dont il a été traité plus haut.

Par cette définition, assez obscure, de l'aperception du réel, Kant exclut, d'un côté, la possibilité de connaître le réel sans supposer une perception sensible au

bout, et *une chose* à percevoir, et il donne accès d'un autre côté à des hypothèses aventurées ou fausses, telles que celle dont il donne lui-même pour exemple l'existence d' « une matière magnétique pénétrant tous les corps, que l'on regarderait comme prouvée par l'expérience de l'attraction exercée sur la limaille de fer ».

Cette définition du *réel* appartient à la première comme à la seconde édition de la *Critique*. Il est donc certain qu'elle nous montre, dans la pensée de Kant, cette même contradiction, de quelque manière qu'on la veuille expliquer, entre son idéalisme de fondement et son criterium empirique de la réalité phénoménale, qui devait éclater à tous les yeux quand il jugea à propos de rédiger, avec tout l'appareil de la scolastique, une solennelle « réfutation de l'idéalisme ». Nous avons examiné plus haut cette malheureuse entreprise de compléter la thèse de *la sensation, mode unique possible de la connaissance du réel* par son corollaire réaliste : *la certitude de la connaissance d'un réel externe, indépendante de nos représentations*[1]. Kant n'a point varié dans sa définition du réel.

Le troisième *postulat de la pensée empirique* est celui de la *Nécessité* : « *Ce qui, en sa connaissance avec le réel, est déterminé par les conditions générales de l'expérience est (existe comme) nécessaire* ». On est d'abord en peine de comprendre cette définition, car tout ce qui arrive est sans aucun doute en connexion avec le réel, et non moins certainement déterminé, en tout ou en partie, dans sa production, par les lois générales de l'expérience. Nous disons *en tout ou en partie*, c'est que la question est là. Si, avec Kant, il faut sous-entendre :

1. V. ci-dessus, chap. VII, et le chapitre XXXII, ci-dessous.

déterminé en tout, la formule signifie : *ce qui est nécessaire* est *nécessaire* ; car une chose qui arrive, et qui, venant comme liée au réel déjà donné, est en outre déterminée par des conditions générales, voilà ce que nous comprenons très bien quand nous parlons d'une chose qui arrive comme nécessaire. En ce cas, pourquoi Kant n'articule-t-il pas nettement, à titre de postulat, la proposition : *Tout ce qui arrive est nécessaire* ? Si, au contraire, il fallait entendre que les conditions générales déterminent *en partie* les événements, et ceci est vraiment une loi qui s'impose, on laisserait une part d'accident dans les phénomènes. C'est le jugement pratique, celui que la nature oblige de porter empiriquement, dans leurs actes et dans leurs pensées, ceux-là même qui en contestent en théorie la vérité.

Le postulat de la *nécessité* de Kant se rapporte uniquement à la liaison des événements, quoique, dans la forme, il s'applique à *ce qui est ou existe comme nécessaire*. La question de la nécessité des jugements (liaisons logiques), ainsi que plus haut celle de la possibilité logique, est écartée ; c'est-à-dire que Kant laisse hors de l'examen et de la critique le terrain fondamental où se posent le plus profondément, et se doivent le plus essentiellement étudier les conditions d'adhésion ou d'inadhésion possibles de l'esprit à des thèses proposées, et, en particulier, à celles qui prononcent sur l'existence de sa propre liberté, et, par voie de conséquence, sur la nécessité ou l'ambiguïté possible des événements futurs où des volontés interviennent. Il considère ainsi objectivement, ce qu'il n'a pas le droit de faire, la loi de causalité comme une loi « *a priori* de la nature », qui gouverne l'enchaînement des phénomènes, effets et causes, universellement et comme *in abstracto,* et il pose « quatre principes qui s'accordent, dit-il, en ceci simplement : qu'ils ne souffrent rien dans

la synthèse empirique qui s'élève contre l'entendement et qui infirme la loi de cohésion continue de tous les phénomènes, c'est-à-dire l'unité des concepts ; car c'est par l'entendement seul que devient possible l'unité de l'expérience dans laquelle toutes les perfections doivent avoir leur place ».

Ces principes sont le plein, le continu, point de hasard, point de fatalité : « *In mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum.* »

De ces quatre articles un seul peut nous surprendre : la négation du *fatum*. Kant entend, par cette proscription, d'ailleurs commune, d'un mot, qu'il n'existe pas pour le monde telle chose qu' « une nécessité aveugle, mais bien une nécessité conditionnelle et, par conséquent, intelligible ». Nous savons que cette réserve est faite en faveur de l'hypothèse d'un principe intelligible qui serait la condition des conditions du monde, la *nécessité* selon Kant, d'après sa définition, et intrinsèquement prise, ne diffère pas de l'idée qu'on se fait de la *fatalité* dans ses effets, qui sont l'invariable enchaînement de prédétermination de tous les événements[1].

1. *Analytique transcendantale*, l, II, chap. II, sect. 3, n° 4 ; *Les postulats de la pensée empirique en général.*

CHAPITRE XXX

LA RÉALITÉ. — LA SUBSTANCE. — LE NOUMÈNE.

L'*Analytique transcendantale* a pour conclusion, dans la *Critique de la raison pure*, un chapitre où Kant marque la transition de l'étude des concepts et des lois du monde phénoménal à celle de la Raison, des idées, vues propres de cette raison, selon lui, et de leur nature objectivement inaccessible, en sorte qu'on ne doit pas se les proposer comme objets de théorie. De là la *Dialectique,* méthode imposée par l'examen de ces questions que Kant a distinguées, on ne sait pourquoi, par le nom de transcendantales, car elles ne sauraient être plus que transcendantes, c'est-à-dire faire plus que dépasser l'expérience possible ; et le fait qu'elles se posent à la raison, dans ses rapports avec elle-même, comme le dit Kant, pour les définir, et non pas avec les objets, ce fait est une simple conséquence de leur nature qui consiste à mettre les objets en doute par le contrôle de la valeur objective des concepts. Or c'était déjà le but de la méthode sceptique qui avait rempli, depuis le siècle de Pyrrhon, la fonction du criticisme sans donner à la critique des conclusions dogmatiques. La *Dialectique* de Kant qui commence par la définition de la Raison et de l'idéal, et continue par l'examen des « illusions de la Raison », a pour but de confirmer les théories de l'*Analytique* en leur partie négative et de

faire ressortir par la réfutation des concepts du triple domaine de la *psychologie,* de la *cosmologie* et de la *théologie,* la nécessité de répudier la philosophie de l'entendement et d'aborder la notion des choses en soi. Or la critique de l'entendement et de la sensibilité n'a renfermé, dans l'enceinte de ce qui n'est pas en soi, rien de moins que l'ensemble des choses du temps et de l'espace ; c'est donc hors du temps et de l'espace qu'il en faut chercher d'autres, et le dernier chapitre de l'*Analytique des principes* les introduit sous le nom de *noumènes* en posant le « *fondement de la distinction de tous les sujets en phénomènes et noumènes* ». Ce chapitre lui-même est enfin suivi d'un *appendice,* ou, sous le titre singulier d'*Amphibolie des concepts de réflexion,* Kant n'a eu visiblement pour but que d'opposer son système agnostique à la doctrine de Leibniz, qu'il qualifie d'*intellectualiste,* et qui est située à l'antipode de la sienne sur le point capital : sur la nature du réel.

La formule la plus nettement inspirée par l'esprit empiriste, entre toutes celles dont Kant a si fréquemment usé pour rappeler au lecteur son *réalisme empirique* fondamental, là où il semblait s'en écarter, est probablement celle que nous trouvons à la fin d'une *Remarque* ajoutée, dans la seconde édition de la *Critique,* aux *Postulats de la pensée empirique en général.* On sait que cette édition se distingue par la peine que l'auteur a prise, à plusieurs endroits, pour renforcer dans son œuvre le principe que toute connaissance des objets de la pensée est réductible à l'expérience et, par conséquent, il le dit lui-même, à la sensation ; et c'est là pourtant qu'il a laissé subsister des passages où se montre sans voiles l'équivoque de ce *réalisme empirique,* la confusion volontaire entre l'idée des objets qui sont *donnés réels dans l'espace* et l'idée des objets qui sont

réellement donnés par l'espace, lequel, avec ce qu'il contient, est une représentation en nous[1].

La formule de l'empirisme dont nous parlons est conçue en ces termes : « Le dernier résultat de cette section tout entière », — de là section où sont définis les Axiomes de l'intuition, les Anticipations de la perception, les Analogies de l'expérience et enfin les Postulats de la pensée empirique, — « est celui-ci : Tous les principes de l'entendement pur ne sont rien de plus que les principes *a priori* de la possibilité de l'expérience ; et c'est à l'expérience seule que toutes les propositions synthétiques *a priori* sont relatives ; bien plus leur possibilité même repose entièrement sur cette relation[2] ». Cette subordination totale de l'entendement à l'intuition sensible est, comme nous avons pu nous en rendre compte dans notre examen de la partie dialectique de la *Critique,* la condamnation sans appel possible de toutes les théories par lesquelles on a pu tenter de définir et de faire passer pour réels des objets de la pensée non sensible, la condamnation par conséquent, en ce qui touche la théorie, de toute croyance qui s'adresserait à de tels objets comme réels, et non pas d'une utilité pratique seulement. Nous avons vu comment tous les idéaux de la raison, en psychologie, en métaphysique, en morale, devaient être regardés comme dépourvus de toute validité objective, faute d'intuition propre à nous en fournir une représentation ; et nous avons cité les traits principaux du correctif ap-

1. *Dialectique transcendantale*, l. II, chap. II, sect. 6 : *L'idéalisme transcendantal comme clé de la solution de la dialectique cosmologique.* — Conf. la trad. de Barni, t. I, p. LXXXIV, et t. II, p. 100, que nous citons ici parce que Barni a cru voir une contradiction *in terminis* là où se trouve seulement cette équivoque sophistique : *réels dans l'espace, réellement dans l'espace.*

2. *Analytique transcendantale*, l. II, chap. II, sect. 3 *sub fin.* (*Note générale*, ajoutée à la seconde édition).

porté par Kant à cette sentence d'interdiction portée contre la philosophie en tant que science réelle, au moins possible [1].

La thèse kantienne de la limitation de toute objectivité réelle aux représentations sensibles, rapprochée de celle qui réduit les phénomènes à n'être que des apparences impropres à rien constituer qui puisse être dit exister en soi, est toute semblable à celle d'un philosophe matérialiste, tel que Hobbes, par exemple, qui ne croyait pas la matière autrement connue de nous que par les *phantasmata,* seuls objets de nos perceptions, et n'admettait pourtant pas que d'autres objets que ceux-là fussent accessibles à notre connaissance. Le correctif, pour qui ne veut admettre comme représentation d'une réalité qu'une intuition, semble pouvoir assez naturellement consister à imaginer des intuitions possibles d'une autre espèce que des phantasmata et capables aussi de révéler des objets plus réels ; mais ce qui paraît ainsi naturel à première vue est, au fond, illusoire, et même contradictoire. Kant a constaté lui-même l'illusion sans y songer, quand il a non seulement avoué, mais expliqué (nous avons cité plus haut le passage) comment il était impossible d'imaginer ou seulement de concevoir une matière dont pourrait être donnée l'intuition purement intellective ; en sorte qu'il convenait d'en regarder l'idée comme toute négative, ou problématique, ou bonne seulement « pour retenir les prétentions de la sensibilité dans ses limites ».

Mais Kant n'est pas encore descendu là au fond de la question parce qu'il a été abusé par sa thèse, qu'il maintenait toujours, du réalisme substantialiste. Distinguer, comme il le fait, les objets *tels qu'ils nous apparaissent* d'avec les objets *tels qu'ils sont pour l'entende-*

1. Voyez les chap. VIII et suivants.

ment, et déclarer de suite après qu'il ne faut pourtant jamais les considérer qu'empiriquement parce que leur être transcendantal demeurera toujours inconnu, et que nous ne savons même pas si l'intuition, dont nous aurions besoin pour le connaître, est chose possible, c'est ne pas voir que le concept de la substance, en tant qu'absolu à la fois et réel ne peut — et n'a jamais pu être en effet — qu'une abstraction, et que l'intuition demandée est, par la nature de la question, impossible et non pas simplement problématique en son objet.

L'intuition qu'on voudrait comprendre ne saurait être sensible ; c'est entendu. Elle ne saurait être imaginative, dans le sens propre de l'imagination, qui connote l'image d'une sensation, ni dans le sens généralisé, qui est vague et qui ne fait par conséquent que donner un autre nom à ce qu'il serait question de déterminer, c'est-à-dire la chose en soi, dont la donnée serait atteinte et reconnue immédiatement, sans analyse ou distinction d'aucune sorte ; elle ne peut être une qualité, car on en demanderait le sujet, et la question de la substance reviendrait, toujours la même, ni une quantité, ni une chose de l'espace et du temps, en laquelle il n'entrerait rien de sensible, car les choses de ce genre sont, au contraire, ce que nous connaissons de toujours et essentiellement sensible ou imaginatif; ni enfin une relation, parce qu'une relation suppose deux termes, et que la recherche de la substance, objet d'intuition supposée, réclame un sujet unique auquel elle se puisse appliquer immédiatement. Après avoir ainsi parcouru la suite des catégories qui ne sont pas autre chose que les seules formes et les seuls modes possibles définis de l'intelligible, nous trouvons que l'intuition suprasensible est une idée vide dont l'application à un objet n'a rien d'intelligible pour nous.

Kant n'ignore certainement pas cela, car tout en attri-

buant à l'entendement l'idée de la chose en soi opposée à l'idée de ce qui apparaît, il sait, et dit fort bien aussi, que l'entendement ne peut se rendre accessible par ses catégories aucune connaissance indépendante de la sensibilité, et il va si loin à déclarer les noumènes sans application positive possible, qu'on ne comprend plus comment il a pu faire, de l'existence réelle d'un noumène assez positif, assez défini pour être identifié avec notre conscience morale, supérieure aux conditions du temps, le fondement, l'unique fondement de la solution du problème de la liberté, et, par conséquent, du problème tout entier du monde moral, tel qu'il le comprend.

Il entre dans la thèse de la substance, prise au sens absolu, une équivoque singulière : lorsqu'il arrive à Kant d'écrire « que, sans doute, toute connaissance spéculative de la raison est limitée aux objets de l'*expérience,* mais qu'il faut bien remarquer ceci : qu'il nous demeure entièrement licite de *penser* ces mêmes objets comme *choses en soi;* quoique nous ne puissions les *connaître* ; qu'autrement nous arriverions à cette absurde conséquence, qu'il y a une apparence phénoménale sans qu'il y ait quelque chose qui apparaisse[1] », il ne réfléchit pas combien il est peu raisonnable de sa part, au contraire, de trouver absurde cette opinion qui est celle de tant de philosophes, et d'un Leibniz comme d'un Épicure : que les apparences phénoménales répondent à des substances composées, et qu'il appartient à notre esprit de chercher les raisons pour lesquelles on peut considérer les éléments de composition de ces substances comme des choses de telle ou telle nature, dont les propriétés, en rapport avec nos facultés perceptives, donnent lieu à nos représentations sen-

1. Seconde édition de la *Critique de la Raison pure*. Préface de Kant.

sibles. Ces philosophes n'envisagent pas, comme le dit Kant, *une apparence phénoménale sans qu'il y ait quelque chose qui apparaisse,* mais bien une apparence qui est le signe de l'existence de quelque chose dont la nature n'est point d'apparaître sous la forme d'une sensation, mais bien de se faire connaître par cette sensation, et de là, se définir dans notre pensée selon que nos réflexions s'y appliquent. Et c'est Kant, lui, qui, en exigeant que, sous peine d'absurdité, *il y ait quelque chose qui apparaisse* tombe ou dans une contradiction, ou pour le moins dans l'équivoque sur le mot *apparaître*; car comment veut-il que la chose en soi apparaisse, qu'elle soit l'objet qui apparaît avec l'objet propre de l'expérience, alors que, par sa nature elle est justement ce qui ne peut pas apparaître, ni même être, au dire de Kant, aucunement connaissable. Ce philosophe qui suppose, sous l'apparence phénoménale, un en soi inconnaissable, qu'a-t-il à reprendre, au point de vue logique, chez ceux qui en supposent un connaissable et qui entendent autrement que lui l'être en soi, la substance réelle ?

L'équivoque que Kant n'a pas évitée est inhérente à tout substantialisme absolutiste, parce que les partisans de cette doctrine, ne pouvant s'arrêter, d'attribut en attribut, de qualité en qualité, dont ils font abstraction, qu'à ce qui serait absolument *en soi sans qualités,* pour définir la substance, sont obligés de la poser comme impropre en elle-même à toute détermination phénoménale, quoique apte à en revêtir telles ou telles, et ils se trouvent ainsi conduits, quand ils disent que *quelque chose, la substance, apparaît dans les apparences phénoménales,* de supposer que quelque chose apparaît qui, par sa nature, ne peut point apparaître.

La seule méthode possible d'obvier à ce précipice d'une sorte de réalisme nihiliste, inavoué, mais logique,

est de définir l'être en soi par quelque relation fondamentale interne entre des qualités premières, et c'est là le principe même du monadisme, tel que le créateur de cette grande doctrine l'a lui-même compris, puisqu'il a défini sa *substance simple,* Être en soi radical, par des qualités (*Monadologie,* art. 8).

Mais il ne fallait pas à Kant une chose connaissable, ou ne fût-ce que concevable, pour répondre à l'idée de substance en sa philosophie, il la lui fallait absolument hors de toute expérience et de toute imagination possible, hors du temps et de l'espace. Il expose immédiatement à la suite du passage que nous venons de citer, l'avantage inappréciable unique, qu'on retire de l'idée de la chose en soi quand on admet qu'elle ne peut répondre pour nous à aucune sorte de représentation. Et, en effet, dit-il, si on ne distingue pas les objets en soi des objets de l'expérience, on doit étendre aux choses sans exception le principe de la causalité qui régit ces derniers, et, par conséquent, faire porter sur toutes également la loi du « mécanisme de la nature », — déterminisme universel, selon Kant — ; alors la conciliation du libre arbitre et de l'invariable enchaînement des phénomènes devient impossible, et c'est le triomphe du naturalisme, parce que cette loi est, selon lui, inébranlable ; au lieu que, si l'on distingue dans les choses, et dans l'âme humaine, par exemple, deux manières de les entendre comme objets en soi, d'un côté, comme phénomènes, de l'autre, il devient possible d'échapper aux contradictions. L'âme est soumise à la loi de causalité quand on la considère dans l'ordre des phénomènes et des actions visibles, où elle a sa place, mais l'âme est libre, prise en soi, hors des conditions du temps. Ce ne sont là que « deux modes de représentations de cette substance, l'un sensible, l'autre intelligible », et la distinction résout la question, la morale

est sauvée, qui, sans cela, serait annihilée par l'empire de la loi du monde phénoménal.

Mais comment comprendre l'introduction à titre rationnel, en philosophie, de notions soustraites à toutes les conditions de la connaissance tant intellectuelle que sensible ? C'est maintenir ce qu'il faut expliquer.

« Les apparences, que nous pensons comme objets, sous l'unité qu'elle tiennent des catégories, sont appelées des phénomènes ; mais, si nous admettons des choses qui soient objets de l'entendement seulement, et qui puissent néanmoins être donnés comme objets d'une intuition, quoique non point d'une intuition sensible, ces choses doivent s'appeler des *noumènes (intelligibilia)*.

Cette conception des noumènes est-elle possible ? est-elle nécessaire ? Oui, nous dit Kant, et il avance à l'appui un raisonnement semblable à celui qui, de l'existence des phénomènes (choses qui paraissent), le fait ailleurs conclure à l'existence des substances (ces mêmes choses, mais en soi, qui ne paraissent pas). C'est en effet la même question généralisée, étendue à l'ensemble des objets des sens :

« Si les sens nous représentent quelque chose en tant seulement qu'il apparaît, ce *quelque chose* doit lui-même être une chose en soi, être un objet d'une intuition non sensible, c'est-à-dire un objet de l'entendement. Il doit y avoir une espèce de connaissance dans laquelle il n'entre aucune sensibilité, et qui, seule, possède une réalité objective absolue, représentant les objets comme ils sont, tandis que, par l'usage empirique de notre entendement, nous ne connaissons les choses que comme elles apparaissent. »

Il y aurait donc une espèce de connaissance différente de celle à laquelle nous avons borné l'entendement servi par les catégories ? Kant adresse cette ob-

jection à sa théorie des noumènes. Mais il n'en est pas ainsi, dit-il, parce que ce *quelque chose,* auquel l'entendement rapporte le phénomène de sa représentation, « est un objet transcendant seulement ; ce qui signifie un quelque chose $= x$, duquel, en la présente constitution de notre entendement, nous ne pouvons rien connaître, mais qui sert, en qualité de corrélatif de l'unité de l'aperception, à fournir l'unité du divers de l'intuition sensible, à l'aide de laquelle l'entendement unit ce divers dans le concept d'un objet ». Cette phrase obscure veut dire apparemment que l'x en question procure le moyen de mettre une idée indéterminée mais absurde à la place déjà occupée par une idée définie, mais de l'ordre phénoménal, ou de relation. Kant ne se dissimule nullement, que cette idée indéterminée, qu'il croit nécessaire, n'est à vraie dire qu'une idée négative : $x = o$:

« Le concept d'un noumène, dit-il, n'est pas positif, n'est pas la connaissance définie de quelque chose ; il implique seulement la pensée de quelque chose, abstraction faite de toute forme de l'intuition sensible. Mais, pour qu'un noumène puisse signifier un objet réel distinct de tous les phénomènes, ce n'est pas assez que j'affranchise ma pensée de toutes les conditions de l'intuition sensible, il faut que j'aie quelque raison d'admettre une espèce d'intuition autre que l'intuition sensible. » Kant admet la possibilité d'une telle intuition, et que cette possibilité ne peut être prouvée ; que cependant le concept du noumène n'est pas seulement exempt de contradiction ; qu'il est nécessaire, pour que la raison dépasse l'entendement et atteigne la chose en soi dont l'abord est impossible à l'intuition sensible ; et, après tout cela : « Nous ne pouvons comprendre la possiblité de tels noumènes, et tout ce qui peut se trouver au delà de la sphère des phénomènes est (pour

nous) vide. Nous avons un entendement qui, *problématiquement,* s'étend au delà de cette sphère, mais d'intuition point, non pas même la conception d'une intuition possible... Le concept d'un noumène est donc purement *limitatif,* bon pour retenir les prétentions de la sensibilité dans ses limites propres, donc d'un usage négatif seulement... Il n'existe pas de principes à l'aide desquels les concepts de purs et purement intelligibles objets puissent trouver leur application, parce qu'on ne saurait imaginer aucune manière dont ils pourraient être donnés. La pensée problématique qui leur fait la place libre sert uniquement, comme un espace vide, à limiter la sphère des principes empiriques sans renfermer ni même indiquer d'autres objets de connaissance en dehors de leur sphère. »

Kant maintient, dans cette théorie étrange des noumènes, le partage que nous lui avons vu ci-dessus établir entre deux sortes de réalité, puisque c'est bien ainsi qu'il faut rendre cette idée : « Quand nous disons que les sens nous représentent les objets *tels qu'ils apparaissent,* et l'entendement *tels qu'ils sont,* ces derniers mots ne se doivent pas prendre en un sens transcendantal, mais bien empirique ; ils désignent les objets tels qu'ils doivent être représentés comme objets de l'expérience, dans la connexion régulière des phénomènes, non pas comme ils peuvent être en tant qu'objets du pur entendement, sans relation à une expérience possible et, par conséquent, à nos sens. C'est un sujet qui nous demeurera toujours inconnu. Nous ne saurons même jamais si une telle connaissance transcendantale (extraordinaire) est possible, au moins comme comprise dans nos catégories communes. Pour nous, la raison et la sensibilité ne peuvent déterminer les objets à moins qu'elles ne soient réunies. Si nous les séparons, nous avons des intuitions sans concepts, ou des concepts sans

intuitions, dans les deux cas, des représentations qui ne peuvent se rapporter à des objets définis. » On pourrait aisément prendre cette déclaration pour celle d'un philosophe qui, las et désabusé de la poursuite des absolus, déciderait de ne plus accorder sa confiance qu'à l'observation et aux phénomènes sensibles ; il faut donc se rappeler qu'elle est de celui qui regarde l'inconditionné, objet de la raison, comme nécessaire autant qu'il est impossible en qualité d'objet de l'entendement, et les objets de l'intuition sensible aussi certainement réels qu'il est certain que ni eux ni les concepts que nous leur appliquons ne sont capables de nous représenter des choses en soi[1].

Nous croyons pouvoir conclure que, parlant de *la substance* ou *des substances,* de la chose en soi, des choses en soi, c'est toujours de quelque chose comme des *noumènes* et d'êtres soustraits aux conditions du temps, que Kant entend parler. *Substance* et *noumène* semblent donc être pour lui termes synonymes. On peut se demander pourquoi il a adopté et détourné de son sens antique cette dénomination hellénique des exemplaires intelligibles des choses, mais non pas des sujets de phénomènes, encore moins des sujets libres, sièges de volonté telles que les volontés humaines. L'identification de l'âme libre avec un pur intelligible est un genre d'abstraction antiplatonicien au plus haut degré, car c'est toujours en corrélation avec les passions de l'âme que la liberté a été conçue afin d'expliquer la déviation de la raison. Pour le néoplatonisme, la condition de l'âme humaine était son état de séparation d'avec son *intelligible pur* demeuré dans l'hypostase de l'Intelligible suprême où elle doit le rejoindre à l'époque du *retour*. Ce serait un contresens, à ce point de vue,

1. *Analytique transcendantale*, l. II, chap. III : *Fondement de la distinction de tous les sujets en phénomènes et noumènes.*

d'imaginer l'accord d'un acte libre opéré dans le sein de l'Intelligible, avec un acte déterminé dans le temps, chez l'être temporel, pour des motifs et dans des circonstances que le premier, hors du temps, doit ignorer. La liberté concevable dans l'ordre phénoménal, le seul dans lequel il soit possible d'envisager des données, des faits accomplis, des prévisions, des comparaisons et des mobiles d'action, des raisons de choisir, n'est plus que l'apparence fallacieuse d'un acte illusoirement séparé de l'enchaînement et de l'ensemble de tous les événements qui, représentés dans le temps, n'existent pas en soi. Quoi de moins intelligible que cette duplication d'un sujet, la conscience temporelle, dont le *double* intemporel, le noumène, n'a rien des propriétés de ce sujet, n'admet rien des conditions de leur application (l'espace et le temps), et néanmoins en conserve, en remplit la fonction principale, *sous les mêmes rapports,* qui lui sont étrangers.

L'absurdité de cette hypothèse n'a-t-elle pas été pour elle une sauvegarde contre les sévérités de la critique? A-t-on toujours osé la bien comprendre ? Quels qu'aient pu être les motifs de Kant pour déguiser, sous un néologisme inutile, l'idée qu'il se faisait réellement de toute substance, le néologisme lui a certainement rendu un service. Il a permis au lecteur d'oublier, là où se trouvait l'emploi naturel de ce terme commun de substance, qu'il s'agissait, sous ce nom, d'un être en soi incognoscible, hors de l'espace et du temps, — et, selon lui, substratum commun peut-être des objets matériels et des phénomènes mentaux, — non de ce que la philosophie substantialiste entend d'ordinaire par ce mot appliqué aux choses elles-mêmes du monde phénoménal ; et de croire ensuite là où le terme de *noumène,* être intelligible pur, en prenait la place, que ce terme ne désignait rien de bien différent de ce qu'on appelle de *purs esprits,*

détachés de la partie grossière des êtres sensibles, mais assimilables aux êtres intelligents dont on ne laisse pas d'imaginer des fonctions de conscience, de mémoire et d'action qui impliquent le temps. Or, il n'en est rien, et on ne s'est pas généralement assez rendu compte du rôle attribué à l'idée du noumène pour une cosmologie *transcendantale*.

Ce rôle est, par rapport à l'explication de l'essence réelle ou *en soi* des êtres du monde phénoménal (quand on ne les considère pas comme de purs phénomènes c'est-à-dire comme des représentations de choses dans l'espace et dans le temps et qui ne sont *rien en soi*), le même qui a été attribué pour définir l'essence la plus profonde de la divinité, au *dieu premier* des antiques sectes gnostiques et de l'alexandrinisme. Cette essence hypostatique radicale était celle de l'*être supérieur à l'être,* sans qualités et *sans nom* possible. Elle rappelait l'Un pur des éléates, presque à l'aurore de la philosophie, et anticipait de dix-huit siècles l'être du non-être de l'hégélianisme. Ainsi se vérifie, pour une certaine métaphysique, le mot de Schopenhauer sur les effets des passions humaines dans l'histoire : *Semper eadem sed aliter*. L'*agnosticisme* de notre époque a le même sens logique que le *gnosticisme* de l'an premier de notre ère, et représente une aspiration moins opposée que ne la disent les mots. Or l'idée de l'Inconditionné incognoscible de Kant ne vise pas un objet différent du *Sur-Être* innommable de la Gnôse, puisque il est la condition universelle des choses sans pouvoir affecter lui-même aucune qualité qui ferait, de l'Absolu qu'il est, un relatif; et ce que nous disons maintenant, pour revenir à l'idée du *noumène,* c'est que, substituée à l'idée de substance, — ou servant à la définir, si on le préfère ainsi, — elle exprime, par rapport aux objets phénoménaux quelconques, matériels ou spirituels, *qui ne sont pas en*

soi, la nature de l'*en soi* latent que leur apparence suppose, et qui est, par rapport à eux, pris séparément, cela même qu'est le grand Inconditionné par rapport à l'univers. Le rapport est du connu à l'absolument inconnu, du conditionné sensible, apparent, au conditionnant nécessaire, indéterminable ; du réel des apparences au réel pur qui n'admet pas d'intuition possible pour les conditions de notre sensibilité et de notre entendement.

Sur la thèse générale, ainsi conçue, deux questions sembleraient ne se pouvoir éluder. Le noumène, en son acception, la plus étendue, substance de l'univers, somme de substances, en apparence au moins divisées, est-il un et simple, est-il divers et multiplié, pour le developpement de la nature ? et quel est le vrai sens de la réalité, qui nous est montrée suspendue entre le jugement empirique, jugement recommandé au nom de l'expérience, et la doctrine transcendantale, dont le caractère de néant des phénomènes, une fois reconnu, réclame la franche et nette application ?

Sur le premier point, l'unité ou la division du principe nouménal superposé à la nature, nous ne voyons pas que Kant ait voulu aborder le problème. Peut-être a-t-il pensé que la question ne se pouvait envisager que relativement au monde phénoménal, parce que, sous les conditions, où ce monde est placé, du temps et de l'espace, il peut seul se prêter aux divisions, et que l'être nouménal dès lors n'en comporte point. D'ailleurs le déterminisme intégral des phénomènes fait déjà leur unité, comment le principe qui en contient les conditions serait-il multiple ? Il ne reste qu'une difficulté, mais on ne saurait se la déguiser : si certains des agents, nécessairement et en tout déterminés de ce monde des phénomènes, sont des agents libres, en tant que leurs actes sont des actes du noumène de leurs consciences, faut-il qu'il existe pour cela des noumènes multipliés

comme le sont les personnes de notre monde? Que devient en ce cas l'unité du principe suprême? La liberté remonte avec la division à la source des choses. On peut avec justice reprocher à Kant d'avoir posé des hypothèses impliquant certaines questions que, dès lors, comme philosophe, il n'avait plus le droit de paraître ignorer là où elles s'imposent.

La seconde question, celle de la réalité vraie, est, au contraire, traitée abondamment dans la *Critique de la Raison pure,* et il en ressort partout cette étonnante contradiction que nous présenterait l'univers, où rien de ce qui nous semble connu ou connaissable n'existerait en soi, où tout ce qui a l'existence en soi nous serait absolument inconnu. D'un côté, chez Kant l'affirmation de la nécessité qu'il existe des choses en soi, en regard des plus nettes explications sur les phénomènes, qui ne sont pas en soi, qui ne sont que des représentations en nous, et, de l'autre côté, la déclaration qu'une chose en soi, une substance ou un noumène, ne répond à aucun concept positif, ne dénote pas la connaissance définie de quelque chose. Ce n'est pas ôter la contradiction que de remarquer la possibilité (encore que non pas pour nous) de l' « existence d'une intuition autre que l'intuition sensible » ; c'est seulement introduire dans la question une fiction arbitraire, en même temps qu'abaisser les objets en soi au même genre de perception qu'on a trouvé insuffisant pour prouver la réalité des objets des sensations. Mais que disons-nous là? et Kant n'affirme-t-il pas, par une contradiction nouvelle, que ces derniers possèdent dans l'espace une objectivité réelle dont la simple conscience témoigne, tandis que les objets de la Raison pure ne répondent à aucun concept auquel appartienne la réalité objective?

CHAPITRE XXXI

L'AMPHIBOLIE DES CONCEPTS DE RÉFLEXION. — CRITIQUE DU LEIBNITIANISME PAR KANT.

Un appendice de l'*Analytique des principes* a pour objet de dévoiler « *La confusion de l'usage empirique et de l'usage transcendantal de l'entendement* ». La *confusion,* que Kant appelle l'*Amphibolie des concepts de réflexion*, n'est autre chose que l'application de la raison, suivant la méthode commune des philosophes, à la définition soit dogmatique, soit hypothétique, des objets inaccessibles à l'expérience. Cette méthode consiste, comme dit Kant, fort justement, dans une étude et une comparaison (œuvre de réflexion, par conséquent) des concepts et des jugements qui se peuvent porter sur les rapports des choses afin d'en tirer des conclusions. Kant nomme arbitrairement *transcendantal,* suivant la terminologie de son invention, cet usage de l'entendement qui est simplement *transcendant*, tel que les philosophes ont coutume de le comprendre, c'est-à-dire dépassant l'expérience ; et lorsqu'il en réprouve la méthode comme opposée à celle de l'*usage empirique, seul légitime,* c'est la philosophie entière qu'il condamne, et non pas seulement les prétentions des métaphysiciens à la démonstration apodictique de leurs doctrines.

Rapportant, selon son habitude, à ses quatre catégories les jugements dans lesquels il se propose de rele-

ver la confusion du transcendantal et de l'empirique, Kant en distingue quatre classes suivant qu'ils s'appliquent aux rapports 1° d'unité ou de pluralité, 2° de concordance ou de contrariété, 3° d'interne ou d'externe, 4° de forme ou de matière. Mais l'exposition des jugements et des théories selon qu'ils dépendent d'un point de vue ou de l'autre est tellement écourtée qu'elle en devient fort difficile à bien entendre, tandis que les exemples (dans trois catégories sur quatre) des cas signalés de confusion et d'erreur sont empruntés au leibnitianisme, et portent sur trois points essentiels de doctrine par où tranche la méthode de Kant avec toute la philosophie antérieure en Allemagne. Le premier porte sur le principe leibnitien des indiscernables, au fond sur le principe d'individuation ; le second sur le monadisme et sur la définition de la monade à l'aide des attributs de la conscience ; la troisième sur la réalité des choses comme données en elles-mêmes dans l'espace et dans le temps. Sur ce dernier sujet, l'opposition des méthodes chez Kant et chez Leibniz est la plus fondamentale qui se puisse, et c'est aussi celle qui existe entre Kant et toute philosophie qui voit dans le monde phénoménal autre chose qu'un système d'apparences. Il est donc vraisemblable que l'auteur de la *Critique* a tenu a finir la partie, qu'on peut appeler parfaitement dogmatique de son ouvrage, par la négation la plus formelle de l'être en soi du monde et par l'interdiction signifiée à l'entendement de tout essai d'en dépasser, à l'aide de ses concepts, la connaissance empirique.

L'unité et la pluralité. — « Supposons qu'un objet nous soit présenté en différents temps, avec les mêmes déterminations internes (quantité et qualité), il est, dit Kant, tant que nous le considérons comme un objet du pur entendement, une seule et même chose et non

plusieurs (identité numérique) ». Si cela signifiait simplement que nous jugerions en général que c'est le même objet qu'on nous présente, ce serait un parfait et insignifiant truisme. Kant veut dire que, pour le pur entendement, *il ne serait pas admissible* que la question se posât en pareil cas de savoir si c'est bien le même objet qui nous a été présenté et non pas plusieurs en tout semblables mais distincts numériquement, chacun d'eux *un,* et réunis, *plusieurs*. Ce dernier jugement est cependant une matière d'entendement aussi claire qu'il y en ait et immédiatement dépendante de la catégorie de quantité. En s'adressant chez nous au pur *entendement,* Kant *entend* que nous fassions abstraction de tout ce qui pourrait entrer de sensible sous les conditions du temps et de l'espace, par conséquent dans les *déterminations de quantité et de qualité de l'objet* ; il ajoute qu'*au même point de vue,* nous devons retrancher de notre concept de l'objet des idées de répétition, de similitude et de nombre. Il n'y reste donc aucune idée, ni rien d'intelligible, sous les termes de pluralité et de nombre, et nous ne devons rien supposer dans l'être en soi qui permette la division. Cette négation de la distinction des objets *solo numero* confirme notre interprétation des noumènes comme une sorte de conception éléatique, un système, encore que mal éclairci, d'unité absolue, exclusive de toute diversité dans le noumène. On a débattu, en Allemagne, la question de savoir si le kantisme admettait des noumènes différents pour l'objetif et le subjectif. Il est étrange qu'on ait dû la poser. La vérité est que cette doctrine n'est pas débrouillée pour le lecteur.

Kant émet l'opinion que la thèse de l'*identité des indiscernables* a été suggéré à Leibniz parce qu' « il prenait les phénomènes pour des choses en soi, *intelligibilia,* objets du pur entendement, quoique, à raison de

la nature confuse de leurs représentations, il leur assignât le nom de phénomènes ; et, de ce point de vue, dit Kant, son *principium identitatis indivisibilium* ne peut être contesté ».

Mais la pensée de Leibniz est fort différente et inspirée non par raison logique, ou pour répondre au concept de l'être considéré en lui-même, mais au contraire par la considération de l'ordre du monde et de la raison suffisante dans la coordination des phénomènes. Il importe, en effet, de remarquer que Leibniz n'appliquait pas le principe des indiscernables aux êtres quant à leur essence ; autrement comment aurait-il admis la pluralité, et même infinie, des monades ? Les monades vérifiaient le principe en cela seulement qu'on n'en pourrait trouver deux dans l'univers, qui ne différassent en quelque point quant à leurs états actuels de qualité ou d'action.

Il n'y a point, lisons-nous, dans sa célèbre polémique contre Clarke et les newtoniens, « il n'y a point dans la nature deux êtres réels absolus *indiscernables,* parce que, s'il y en avait, Dieu et la nature agiraient sans raison en traitant l'un autrement que l'autre... Cette supposition de *deux indiscernables,* comme de deux portions de matière qui conviennent parfaitement ensemble paraît possible en termes abstraits ; mais elle n'est point compatible avec l'ordre des choses, ni avec la sagesse divine, où rien n'est admis sans raison... J'avoue que si deux choses parfaitement indiscernables existaient, elles seraient *deux,* mais la supposition est fausse et contraire au grand principe de la raison[1] ».

Ces derniers mots nous montrent Leibniz admettant la distinction des êtres *solo numero,* et ce n'est pas du tout la même chose de penser que deux objets ne peu-

1. *Correspondance de Leibniz et de Clarke, cinquième écrit de M. Leibniz,* art. 3-6.

vent pas être absolument identiques, ou de décider que, s'ils étaient identiques, elles ne pourraient pas être distinctes l'une de l'autre. C'est une autre inexactitude, de la part de Kant, et des plus inexplicables, de dire que Leibniz appelait les êtres en soi des phénomènes à raison de l'obscurité de leurs représentations. Mais ce sont les substances composées, ce sont nos sensations, comparativement à la nature imperceptible du fond des êtres, que Leibniz appelle des phénomènes et qualifie d'obscurs, et l'on ne fait pas ordinairement un autre emploi que celui-là du mot phénomène quand on parle des substances et de leurs propriétés sans rien préjuger du fondement de l'existence et de son rapport à la sensation.

Si maintenant nous passons, du point de vue de l'entendement pur, pour lequel Kant réclame l'identité des indiscernables, au point de vue de la sensibilité et de l'application de l'entendement aux objets sensibles, il observe, ce qui est incontestable, que la pluralité et la diversité numérique des objets de l'expérience externe nous sont données à percevoir dans l'espace et grâce à la division de l'espace lui-même en parties distinctes, quoique absolument égales et similaires ; mais il ne s'ensuit pas de là qu'on ne puisse concevoir des choses comme distinctes, encore bien qu'identifiables quant à leur essence et à leurs qualités, et n'occupant pas des lieux différents qui nous les fassent paraître séparées. Il suffirait que le concept de ces choses, *en lui-même,* n'impliquât pas l'étendue ; et tel est précisément le cas en ce qui touche le concept de la monade, parce que la représentation de l'étendue n'est exigée que par l'idée des positions respectives des monades, quand l'application des catégories d'espace et de quantité à la catégorie de qualité autorise l'assimilation de ces *substances simples* à des points géométriques.

La concordance et la contrariété. — Poursuivant sa méthode de séparation des deux points de vue de l'usage de l'entendement, l'un pour la conception des intelligibles, l'autre et le seul légitime pour la représentation des objets empiriques, Kant affirme que « lorsque la réalité est représentée par le pur entendement seulement *(realitas noumenon)*, nulle opposition ne peut être conçue entre les réalités, c'est-à-dire nulle relation telle que, si elles étaient en connexité dans un sujet, ces réalités devraient annihiler les effets les unes des autres : d'où, par exemple 3 — 3 = o. Au contraire, le réel dans les phénomènes *(realitas phaenomenon)* comporte parfaitement des oppositions mutuelles. S'ils sont connexes en un certain sujet, l'un peut annihiler les effets de l'autre, en tout ou partie. Tel est le cas, par exemple, où deux forces motrices, dirigées sur une même ligne droite, tirent ou poussent un point en deux sens opposés ; ou encore celui où le plaisir contre-balance une certaine quantité de peine ». Voilà tout ce que Kant juge à propos de dire sur cet important sujet de la contradiction des phénomènes, et sa pensée nous semble, quoiqu'il n'y paraisse pas songer, aboutir à la même conséquence que la thèse précédente, c'est-à-dire à la négation du multiple et du divers dans l'ordre nouménal. En effet, si, dans l'ordre phénoménal, les phénomènes admettent des contrariétés, c'est qu'ils sont divers, et étant divers et connexes entre eux, il ne se peut qu'ils n'en admettent pas ; car toute détermination est faite d'affirmation et de négation *(definitio fit per genus et differentiam)* ; il est donc impossible qu'un phénomène ne se trouve pas en opposition avec d'autres phénomènes. Or, il en serait de même dans l'ordre nouménal, si les objets, dans cet ordre, étaient divers ; mais n'étant pas divers, ils ne comportent entre eux aucune opposition, parce qu'ils excluent toute relation.

Ainsi nous ne sortons pas de la doctrine de l'un et de l'identique. Les questions que se pose Kant, à ce point de vue de l'entendement, pur, hors du monde phénoménal, sont vaines. Et pourquoi parler des intelligibles, des noumènes ? Ce pluriel n'est pas permis. On a dû nécessairement, il est vrai, les supposer multiples, quand on leur a confié la perpétration des actes libres; mais, d'une autre part, on les a doublement soustraits à toute détermination possible : tantôt à la définition, parce qu'il n'y a que le divers qui se puisse définir et que nous nions la division des noumènes et par conséquent tous rapports entre eux ; tantôt à l'existence même, en refusant de les tenir pour des objets pour nous et dans nos théories. Mais ces deux manières de répondre à la question : qu'est-ce qu'un noumène ? ne sont pas différentes au fond ; car c'est la même chose de supprimer une connaissance ou ses conditions nécessaires.

Les deux autres genres de rapports que Kant envisage à son double point de vue de l'usage de l'entendement, ou pur ou théorique : le rapport de l'*interne* à l'*externe* et de la *forme* à la *matière,* doivent tout leur intérêt, dans cet examen, à cette circonstance qu'ils amènent de nouveau le leibnitianisme en parallèle avec le kantisme et achèvent de nous montrer l'accord de la pensée de Kant, en conclusion, avec la thèse fondamentale de son vrai et unique disciple, Schopenhauer : l'indivisibilité du réel, l'apparence pure et l'illusion de ce qui est divisé, c'est-à-dire l'individualité et la causalité.

L'interne et l'externe. — « En un objet du pur entendement, cela seul est interne qui n'a nulle relation quelconque, en ce qui regarde l'existence, avec quelque chose de différent de soi... Toute substance, comme objet du pur entendement, doit avoir des détermina-

tions internes et des forces afférentes à la réalité interne. » On peut comprendre par ces termes qu'il n'y a rien d'externe pour le noumène, ou parce qu'il n'y a rien absolument hors de lui, ou parce qu'il n'a la perception externe de rien hors de lui. Cela méritait grandement d'être expliqué, car s'il existe plusieurs substances, comme semblent l'indiquer ces mots : « *Toute substance comme objet du pur entendement* » on se trouve avoir demandé qu'elles soient sans relations mutuelles, étrangères les unes aux autres, ce qui est bien étrange.

En opposition avec cette vue du noumène : « Les relations internes d'une *substantia phænomenon* ne sont que des relations et la substance elle-même est une complexité de relations pures ; les substances dans l'espace ne nous sont connues que par des forces agissant dans un espace restreint, pour approcher d'autres substances des premières (attraction) ou pour les en écarter (répulsion et impénétrabilité). D'autres propriétés constitutives du concept de substance qui apparaissent dans l'espace et que nous appellons matière nous sont inconnues... Mais que puis-je penser, en fait d'accidents internes, au delà de ceux que mon propre sens interne me présente, à savoir quelque chose qui est lui-même pensée, ou quelque chose d'analogue ? De là vient que Leibniz se représentant toutes les substances comme des *noumènes...* »

Avant de passer à ce qui est dit de Leibniz, arrêtons-nous à cette appréciation de la substance dans l'ordre phénoménal. Remarquons que ce qui concerne les propriétés de la matière et les forces est tout à fait hors de la question, et que Kant avait plus que tout autre à reconnaître que, ces choses étant toutes des *représentations en nous* (elle ne sont même précisément que cela suivant lui !) ce qui est à considérer avant tout, si ce n'est exclusivement, c'est la conscience, siège de ces

représentations ; car la substance, autant qu'elle puisse être quelque part, est là ; et elle soumet à notre attention la loi merveilleuse de l'*interne-externe*. Or, cette loi est justement celle dont il y aurait eu à s'occuper sous le titre que nous examinons. Kant a donc tenté de faire passer la conscience sous le chef de l'idée générale et indéterminée de sujet de phénomènes, qu'elle partage, avec tout ce qu'on peut penser, comme substratum de qualités.

« Leibniz se représenta toutes les substances, parce qu'il les concevait, comme des noumènes, et cela jusqu'aux éléments de composition de la matière (après en avoir retranché par la pensée tout ce qui comporte relation externe, et par conséquent la composition aussi), comme des sujets simples doués de la faculté représentative, en un mot comme des monades. » Tout est profondément erroné dans cette manière de présenter la genèse de la monadologie leibnitienne, excepté l'idée première de la monade, encore bien que si imparfaitement définie. Mais Kant n'ajoute rien à cette brève sentence.

D'abord Leibniz ne concevait nullement les substances simples comme des *noumènes* ni même comme des objets purement intelligibles de l'entendement, mais bien comme les *atomes de la nature,* sujets représentés les uns aux autres dans le temps et dans l'espace, intérieurement sensibles, en eux-mêmes objectivement sensibles pour nous, quoique en leur complexité seulement, ne nous étant abordables que par voie de composition, enfin appétitifs, actifs et passifs, suivant un mode particulier d'explication de la causalité. Tout ceci est proprement à l'antipode de l'être en soi nouménal, car c'est l'être en soi sujet et objet de modifications phénoménales.

Leibniz n'a pas, comme le dit Kant, retranché ce qui

comporte relation externe dans la monade ; il a fait positivement le contraire : il a supposé, données par prédétermination dans la monade, toutes les affections internes correspondantes aux affections des autres monades dans le monde entier et dans tout le cours du temps. En ce sens tout est disposé, dans l'interne, pour répondre à l'externe, et la monade est le *miroir de l'univers.*

Leibniz n'a pas eu à retrancher de la monade la composition qui, dit Kant, implique relation ; car c'est la substance composée (composée de monades ou substances simples) qui est à la fois l'origine, l'œuvre, le siège et la fin de toutes les relations possibles. On se demande par l'effet de quelle distraction le critique peut se plaindre de ce que la composition est refusée aux éléments de la composition, et oublier, que l'établissement des relations est l'objet, pour Leibniz, d'une grande théorie dont il doit pourtant se souvenir lui-même quelques pages plus loin.

Matière et forme. — Cette relation qui semble n'avoir point affaire avec les *amphibolies des concepts de réflexion* est amenée ici pour le besoin de la classification de Kant, qui exige une *amphibologie* en correspondance avec celle de ses catégories qu'il a inventée pour les jugements de *modalité* ; et Leibniz va de nouveau être pris à parti pour avoir pensé, c'est Kant qui le dit, que la *matière précède la forme* comme pour un concept d'entendement pur, et que le temps et l'espace sont des *déterminations des choses en soi* ; au lieu que *l'intuition sensible est une condition subjective particulière dont toute perception a priori dépend*, et que, dans le phénomène, *la forme précède la matière* : « La possibilité même de la matière présuppose une intuition sensible (l'espace et le temps) comme donnée. »

La dissidence des deux philosophes, en ce qu'elle a de fondamental, porte sur ce que l'un, c'est Leibniz, admet en effet comme des choses en soi les substances simples, et comme des choses réelles, données dans les deux ordres du temps et de l'espace, les substances composées qui sont les synthèses des simples ; tandis que l'autre, c'est Kant, n'admet, à titre de choses en soi, que celles qu'il suppose hors du temps et de l'espace, et reproche à son adversaire de traiter, comme si elles existaient en soi, des choses qui, d'après lui, ne sont que des apparences produites sous la condition de deux formes capitales d'intuition, antérieurement données, l'espace et le temps. Il y a donc, de la part de Kant, une visible équivoque sur ce qu'on appelle être en soi ; ou de quel droit impose-t-il à l'adversaire sa propre définition ?

Mais il arrive, et ceci est le point intéressant pour l'histoire de la philosophie, que le philosophe qui prend la position d'adversaire, indépendamment de la scission principale, et pour la justifier, invente des griefs particuliers qu'il appuie sur de fausses interprétations, là où il serait possible, au contraire, et utile de chercher à concilier les doctrines. Ainsi, il est fort difficile de comprendre quelle matière peut précéder la forme, dans la doctrine de Kant, agnostique en son premier principe ; et, par contre, il n'est point exact que la matière première et la forme se puissent distinguer, si ce n'est par des abstractions, dans la doctrine de Leibniz, qui est certainement celle de la création éternelle. Écoutons Kant :

« L'entendement demande d'abord que quelque chose soit donné (au moins en concept), quelque chose qui se prête à être ensuite déterminé d'une certaine manière ; la matière passe donc avant la forme, dans le concept du pur entendement, et c'est pourquoi Leibniz admit, en premier lieu, des choses, ce sont les monades,

puis, dans les monades, un pouvoir interne de représentation, afin d'y fonder la relation externe de ces substances et la communication de leurs états, c'est-à-dire leurs représentations. L'espace et le temps étaient possibles de cette manière, le premier par le rapport des substances seulement, le second par leurs déterminations réciproques comme causes et effets. » Ceci est un arrangement de la doctrine de Leibniz, non la doctrine même. Prise à son fondement, et dans l'étroite liaison de toutes ses parties, voici ce qu'elle est :

Le fondement, c'est le *Possible* ; puis viennent la considération de la *dernière raison des choses*, le souverain principe de la *raison suffisante*, et enfin le concept de l'Être parfait (*Monadologie*, XXXVI-XLI). S'il y a, pour le leibnitianisme, une matière, dans le sens logique et le plus universel du mot, c'est Dieu ainsi défini, dont les monades nécessairement dépendent comme ses créatures, ainsi que par l'ordre qu'il a éternellement institué en elles et qui comprend d'une manière indissolubles leurs natures et leurs relations. Voilà ce qui a surtout échappé à Kant. Il n'a pas remarqué que Dieu donnant par un seul *éclair*, qui anticipe tous les temps, à toutes les monades et à chacune d'entre elles, toutes les propriétés, les affections et déterminations à l'acte qui devaient leur appartenir et se produire spontanément en rapport les unes avec les autres, en chaque lieu et à chaque moment du cours du monde, Dieu était, en cette doctrine, l'auteur de l'être des monades, et de leurs rapports, et des deux grands modes de développement de ces rapports, toutes choses inséparables. Il n'entre en tout cela nulle question de matière et de forme, ou d'antériorité de l'une ou de l'autre. Ces deux *modes*, comme nous les nommons ici, le temps et l'espace, présentés, on le sait, sous l'aspect irréprochable d'*ordres* des *choses* coexistantes ou successives, sont inhérents

à la conception monadiste, et non pas tirés de la définition des monades, pour établir leurs relations. Comment auraient-elles pu être définies sans partir, en fait, pour cela, de la connaissance empirique des premières lois des phénomènes dont la théorie est l'objet même de la monadologie.

L'ordre des choses spatiales et temporelles est le fait mondial avant d'être un sujet de théorie. Kant, ne pouvant nier ce fait, n'a pu s'éloigner de la théorie de Leibniz qu'en deux manières : 1° en substituant le point de vue sensible au point de vue intellectuel dans la doctrine de l'espace et du temps, et en réduisant à l'intuition, caractère de nos perceptions sensibles et de nos imaginations, tout le contenu de ces catégories, qui ont cependant leur application capitale à la connaissance et à l'étude des relations de position et de succession des choses données objectivement dans le monde ; 2° en réduisant ces choses données à n'être que des apparences, tandis qu'il est très certain qu'aux yeux de Leibniz, elles étaient des substances composées réelles, placées aux lieux où nous les voyons, dans les temps où elles nous apparaissent, et sous les modes sensibles qui leur conviennent pour leurs relations et pour leurs communications. Les temps et les lieux ne peuvent être, il est vrai, que des rapports et des grandeurs dont les unités sont arbitraires, mais ils sont des rapports réels en ce qu'ils se mesurent, et nous font connaître tout le réel qui nous intéresse dans chaque espèce.

Sur le premier point, qui concerne le caractère intuitif des perceptions ou imaginations de l'étendu et du successif, nous avons déjà eu l'occasion de remarquer qu'il n'y avait nulle discordance entre les doctrines. Leibniz a préféré, pour la définition de l'espace, la qualité vue objectivement *in re,* et sa réalité mathéma-

tique ; mais pas plus qu'il n'a pu évidemment ignorer la forme sensible des représentations, il n'a pu penser qu'elles étaient l'image dont l'original serait dans l'objet, puisque, dans l'objet, l'étendue c'est l'ordre qu'il définissait, et qu'un ordre est un système de relations dont le caractère propre ne dépend pas des images. L'imagination et la sensation accompagnent, sans la constituer, l'idée mathématique. Ce n'est pas Leibniz qui a voulu les exclure ; mais c'est Kant qui a tenu à les prendre en considération exclusive, afin sans doute d'en placer le siège entier dans le monde phénoménal, ou des simples apparences.

Reste donc le second point, la question de l'idéalisme. Le grief de Kant contre Leibniz tient simplement au désir qu'il avait de réfuter, dans la doctrine de son grand prédécesseur, la plus sérieuse entreprise qu'on eut jamais tentée de concilier la méthode idéaliste avec une théorie du monde réellement et puissamment objective. La doctrine que Kant y voulait substituer, bornant l'ordre phénoménal à la réalité empirique, illusoire, transportait la réalité vraie aux choses situées hors du temps et de l'espace, inconnues et inconnaissables.

CHAPITRE XXXII

LEIBNIZ CONTRE KANT. — LES MÉTHODES ENTRE LESQUELLES SE DIVISE LA PENSÉE DE KANT.

Une seconde partie de l'*Analytique des principes* reprend et développe sous le titre de *Note sur l'amphibolie des concepts réfléchis,* les arguments contre la philosophie *intellectualiste,* c'est-à-dire fondée sur des concepts, et tout particulièrement contre le Leibnitianisme. On y retrouve, sur ce dernier point, le même manque d'informations sur les fondements historiques et psychologiques de la philosophie moderne, par conséquent sur la vraie nature et la raison d'être de la monadologie et du système de l'harmonie préétablie, c'est-à-dire du définitif et du plus éminent produit de la spéculation dans la voie ouverte par Descartes. Kant ignore tout ce qui avait précédé le leibnitio-Wolfianisme et l'école de Locke, les questions sur lesquelles avait porté le grand effort philosophique du XVIIe siècle : celle du *primum cognitum* (le *cogito*), celle de l'unité ou de la pluralité des substances, et de leur communication possible, s'il en est plus d'une, c'est-à-dire les débats sur la nature de la causalité, avant Hume qui devait nier les causes. Et Kant ne les a point, quoiqu'on ait paru le croire, rétablies ; car il a seulement porté à l'absolu, sous le titre de jugement *a priori,* la causalité dont Hume jugeait exactement comme lui *empiriquement.*

Il s'agit maintenant, dans la *Note* dont il nous reste à

nous occuper, de reproduire avec quelque détail en plus, les raisonnements de Kant contre l'*intellectualisme* et de mieux expliquer ce que signifie dans son langage le « *lieu transcendantal* d'un concept, à prendre ou dans la sensibilité ou dans l'entendement pur ». Il conviendrait, dit-il, d'introduire dans la science une nouvelle doctrine qui s'appellerait la *topique transcendantale,* et qui serait, pour la philosophie, « une protection contre les prétentions trompeuses de l'entendement pur, et contre les erreurs qui en résultent ». On voit se dessiner de mieux en mieux, dans cette caractéristique reprise de la réfutation de l'*amphibolie de la réflexion,* le trait capital de la rupture de Kant avec toute la philosophie antérieure : trait profondément dogmatique de sa part, et non pas simplement critique, comme on se le représente d'ordinaire, amoindri, sous la forme des réfutations des thèses classiques de la psychologie et de la théologie rationnelles, et déguisé par la fausse apparence que leur auteur a lui-même donnée à son attitude de théorie en formulant, pour la pratique, des postulats que cette théorie refuse d'accepter pour des objets réels.

Comment la théorie infirme la croyance aux postulats, nous l'avons vu partout où nous avons suivi Kant discutant la valeur objective des idéaux et des postulats, et la niant rigoureusement. Mais à quelle extrémité atteint, en ce sens, ce que nous avons le droit d'appeler la négation de la philosophie, c'est ce qu'on ne peut bien voir qu'en dégageant de leur obscurité les termes kantiens de la conclusion de l'*Analytique,* pour les comparer aux termes communs et faciles à définir qui peuvent marquer la fin en tout temps poursuivie par les philosophes sans distinction d'écoles. Ils n'ont jamais travaillé à autre chose, — en présence des phénomènes, dont il n'est possible de connaître ou de

découvrir par l'expérience ni l'origine, ou la cause, ni la nature (le fond, les ultimes éléments de composition, la substance), ni les fins générales, — qu'à se faire, à l'aide des concepts universels de l'entendement, comparés aux faits d'observation, des idées de ce que les phénomènes sont ou signifient sous ces différents rapports. Il n'importe ici nullement de distinguer, entre les penseurs, ceux qui ont pensé pouvoir *démontrer* leurs vues, ou qui ont douté, ou qui ont cru, ou même enfin qui ont cherché la cause, la substance et la fin hors des phénomènes, parce que tous en somme se livraient à la même recherche, et nul n'avait et ne pouvait avoir, outre les phénomènes et leurs lois empiriques, à sa disposition que ses concepts. Mais tout cela, l'objet véritable et constant de la philosophie, c'est ce que Kant réprouve comme usage incorrect de l'entendement, tandis qu'il admet l'existence de certains objets qu'il regarde comme des sujets donnés en soi, quoique soustraits à toute expérience. Il faudrait n'accorder ce titre de l'*en soi* qu'à des objets situés hors du monde phénoménal (hors du temps et de l'espace), retenir les applications de l'entendement dans les limites de l'empirisme, et ne pas vouloir « contrairement à la destination de l'entendement, que les objets, qui sont les intuitions possibles, se conforment aux concepts, et non les concepts aux intuitions possibles, sur lesquelles seules peut reposer leur validité objective ».

Le caractère de cette sentence est parfaitement positiviste. On peut lui appliquer ce terme de *positivisme* créé trente ou quarante ans après la *Critique de la Raison pure*, par un philosophe original qui s'était abstenu de la lire. C'est à peine si la justesse en est diminuée par le fait que Kant admettait, exigeait même qu'il y eût, sous les phénomènes, des noumènes, car il ne

posait pas ces noumènes comme des objets réels, et c'était de sa part une contradiction palpable de leur prêter des fonctions de causes dans le monde phénoménal.

La conclusion de la *Note* finale sur l'*amphibolie*, c'est-à-dire sur la coutume des philosophes d'étendre les concepts plus loin que ne va l'expérience, est destinée à l'explication de cette erreur, telle que la voit Kant. Les derniers mots définissent de la plus étrange façon, c'est-à-dire comme de faux noumènes, les communs concepts ontologiques qui, en effet, ne sont pas assez dépouillés à son gré de tous les attributs imaginables de l'existence ; ils n'ont pas le droit d'être vraiment en soi !

« La cause de cette erreur » — de celle qui nous fait constituer par la pensée des objets comme possibles, que nulle intuition ne peut nous rendre sensibles — « c'est que l'aperception, et avec elle la pensée, précède chez nous tout ordre déterminé possible des représentations. Nous pensons quelque chose en général et nous le déterminons, à un point de vue, suivant un mode de sensibilité, mais, en même temps, nous distinguons de ce mode particulier d'intuition, l'objet général abstraitement représenté. Il nous reste de là une certaine façon de déterminer l'objet par la pensée seulement, qui ne répond qu'à une forme logique sans contenu aucun, mais qui semble néanmoins s'appliquer à un mode d'exister de l'objet comme en soi *(noumenon)*, sans qu'il y entre rien de l'intuition, qui ne pourrait être donnée que par les sens. »

Ainsi Kant donne lui-même aux créations ontologiques de la pensée, à celles qu'il désapprouve, aussi bien qu'aux siennes propres, le nom de *noumènes*. Elles ont en effet cela de commun qu'elles ne sont pas matière d'intuition. Mais il y a entre elles, cette diffé-

rence, que celles des philosophes, ou peuvent être regardées simplement comme hypothétiques, et de nature à admettre sous telles et telles conditions une manifestion sensible, ou, dans tous les cas, sont posées comme répondant pour notre esprit, quoique en dehors des formes imaginables, à des relations réelles d'ordre supérieur ; au lieu que les noumènes de Kant ne sont pas seulement soustraits à toute vérification empirique dans l'ordre actuel, mais encore étrangers à tout ordre possible qui comporterait des rapports de temps et de lieu dans l'existence. Et cependant Kant jette l'interdiction sur les premiers de ces noumènes, et prend pour lui les seconds qui sont, à plus juste titre que les premiers, des formes logiques sans contenu, et dont il n'obtient pas, lui non plus, la pensée autrement que par des concepts, et par les plus abstraits qu'il y ait. Il aurait dû, sur ce motif avant tout, condamner, quoi qu'il en fût des noumènes des philosophes, les noumènes transcendantaux de l'entendement pur, qui ne comportent aucune détermination possible par les catégories.

L'explication de la manière dont se produisent dans l'esprit les hypothèses ontologiques est exacte, et même naïve sous des termes savants. C'est bien ainsi que les philosophes et c'est ainsi que le commun des hommes usent de la faculté de concevoir des êtres possibles. Il n'y a plus qu'à savoir lesquels de ces êtres conçus sont faux ou réels, réellement possibles ou impossibles. Aussi est-ce de cela justement que disputent les philosophes. Kant a-t-il démontré que leurs conceptions ne sauraient jamais être justes et vérifiables en de nouvelles conditions des choses ? Il s'est, au contraire, prononcé plus d'une fois avec énergie sur l'impossibilité de démontrer les propositions négatives de celles-là mêmes dont il réfutait les démonstrations. A quel titre alors peut-il

dénier aux théories le droit aux hypothèses, et refuser aux croyances la faculté de demander leur justification à des théories ?

Si nous considérons le système kantien du point de vue où nous place la répudiation de l'*intellectualisme*, nous le trouvons assimilable à un positivisme qui entreprendrait de se justifier par la critique de la raison, — ce dont l'école positiviste du XIXe siècle a méconnu la nécessité logique ; — car ce mot, *intellectualisme* n'a pas pour Kant le sens qu'on lui prêterait aujourd'hui plus volontiers, le sens d'une doctrine indifférente au sentiment, mais bien d'une philosophie qui vise aux connaissances transcendantes : « Faute d'être instruit de la *topique transcendantale* (ci-dessus définie), et trompé par l'amphibolie des concepts de réflexion, l'illustre Leibniz créa un *système intellectuel du monde* ; *il* crut du moins connaître la nature interne des choses, grâce à la comparaison de tous les objets avec l'entendement seulement, avec les concepts formels et abstraits de son esprit... Il *intellectualisa* les phénomènes, exactement comme Locke les *sensibilisait* par son système de *noogonie*, si l'on veut me passer ce mot. Au lieu de regarder l'entendement et la sensibilité comme deux sources tout à fait distinctes de représentations, mais qui ne peuvent fournir de jugements valides sur les choses qu'autant qu'on les unit l'une à l'autre, ces deux grands hommes n'en voulurent reconnaître qu'une, celle qui, d'après l'opinion de chacun, s'appliquait immédiatement aux choses en soi, tandis que l'autre ne pouvait rien que se produire soit d'accord, soit en désaccord avec les représentations de la première. »

Partant de cette mise *ex aequo* de la sensation et de l'entendement, qui est le renversement pur et simple du premier principe de la philosophie synthétique du XVIIe siècle, Kant formule contre le *système intellectuel*

de Leibniz la suite des objections précédemment indiquées, qui ne portent point contre les concepts mêmes dont sa doctrine a procédé, mais contre l'illusion prétendue qui fait prendre les phénomènes pour des choses :

1° Contre le principe des indiscernables, parce que Leibniz aurait cru, de ce que des concepts sont identiques, que des objets phénoménaux jugés d'après ces concepts le sont également ;

2° Contre le principe que des réalités ne sont jamais logiquement contraires les unes aux autres, parce que rien n'est plus commun dans la nature que la destruction mutuelle des phénomènes ;

3° Contre la monadologie, parce que la distinction de l'interne et de l'externe ne se doit pas faire par rapport au seul entendement, alors que toute substance doit avoir son interne à elle, et que nous ne connaissons que le nôtre qui est l'état des représentations et sa détermination interne ;

4° Contre l'harmonie préétablie, parce que la monade n'étant que représentation interne, il ne pouvait y avoir, aux yeux de Leibniz, de causes transitives entre les monades ; il avait donc à chercher une cause influant sur toutes ensemble, et procurant leur commerce mutuel ;

5° Contre le « système du temps et de l'espace », parce qu' « intellectualisant les formes de la sensibilité », Leibniz faisait de l'espace et du temps « la forme intelligible de la liaison des choses en soi, regardait ces choses mêmes comme des substances intelligibles, voulait faire passer les concepts pour des phénomènes », et méprisait l'intuition pour la connaisance des choses.

Nous venons de considérer le système kantien au point de vue positiviste qui nous le présente sous son véritable jour, là où il s'agit de l'usage exclusivement

empirique qu'on doit faire de l'entendement et des concepts pour affirmer des réalités. Mais il y a, pour ce système, un second point de vue, et puis un troisième, qui sont tous deux directement opposés au premier. Le positivisme comtiste est satisfait, lui, de la réalité phénoménale ; il a d'autant moins à s'enquérir d'autres choses que de celles que nous offrent les substances composées matérielles, ou immédiatement sensibles, ou qui peuvent le devenir et de leurs propriétés, qu'il n'admet de connaissance possible que celle des relations, et, en un mot, les lois des phénomènes, en dehors desquelles sont leurs premières et dernières raisons, dont il refuse de s'occuper. Mais Kant regarde les phénomènes, de quelque espèce qu'ils soient, ou en quelque état de composition qu'ils se trouvent dans le temps et l'espace, comme ne possédant pas l'existence en soi : thèse dénuée de sens pour le positiviste qui ne peut entendre par l'être en soi que l'existence sous des conditions de coordination et de durée suffisamment déterminées des phénomènes.

Reste la question de savoir si des êtres qui peuvent être dits *en soi* dans le sens relatif de ces mots, grâce à certaines propriétés de consistance et de régularité, dans le cours des changements dont nul être n'est affranchi, peuvent en outre être regardés comme identiques à eux-mêmes, et permanents pour des temps indéfinis? Ceci est une question de philosophie spéculative. La méthode du positiviste lui fait rejeter jusqu'à la position de la question; la méthode de Kant, encore plus négative peut-être, ne reconnaît même pas que la question ait un objet réel. Mais les motifs des deux parts sont contraires. Pour le positivisme ils sont tirés de ce que les phénomènes suffisent, et sont, avec leurs lois empiriques, toute la réalité ; pour Kant ils n'ont de réalité que les apparences et, n'étant rien en soi, ne peu-

vent être le fondement de rien. Voilà donc une grande divergence de vues ; il en naît une autre, en sens inverse, qui opère un complet renversement du positivisme kantien, et le fait passer dans la classe des doctrines de l'absolu, au moins au premier aspect ; car l'absolu ne se peut définir, et c'est alors à l'agnosticisme qu'on arrive avec Kant.

Les phénomènes ne sont rien en soi, mais puisqu'il y a une apparence phénoménale il faut qu'il y ait quelque chose qui apparaît : cet argument illogique serait admissible que la thèse substantialiste ne laisserait pas d'être formellement contradictoire à ce principe de l'empirisme par lequel Kant s'interdit d'appliquer aux phénomènes les concepts de l'entendement pur. Le substantialisme est un cas de l'*amphibolie de la réflexion,* ainsi qu'il a nommé cette méthode aprioriste ; car il n'y a pas de concept plus manifestement abstrait que celui d'un substratum de phénomènes qui ne possède point de qualités, et ne peut d'aucune manière être rendu sensible ; et les substances, ou noumènes, sont, à un plus haut degré pour Kant que pour aucun autre philosophe, des êtres indéfinissables. Il ne peut pas même les nommer des objets réels, ou des êtres. Le résumé qui termine la théorie de cette *amphibolie des concepts*, opposée comme une fin de non-recevoir à toute métaphysique possible, réunit, dans la plus extraordinaire combinaison d'idées mutuellement rebelles, le principe empirique de la limitation de la connaissance aux phénomènes sensibles, le principe du caractère des phénomènes comme ne possédant pas l'existence en soi, le principe apriorique de la nécessité de leur supposer des substrata, et l'impossibilité de trouver dans ces difficultés un chemin vers aucune connaissance des objets. Il faut citer presque intégralement ce curieux morceau, malgré sa longueur, et souligner les formules les plus nettes en

chaque direction. Nous prenons aussi la liberté de multiplier les paragraphes. Le premier concerne le précepte de la limitation de l'entendement par la sensibilité :

« Si, par des objets purement intelligibles, nous entendons des choses qui, sans aucun schéma de la sensibilité sont pensées par les catégories toutes pures, de tels objets sont simplement impossibles. C'est notre intuition sensible, par laquelle les objets nous sont donnés, qui est la condition de l'application objective de tous les concepts de notre entendement, et, *sans cette intuition, les catégories n'ont de relation à aucun objet*. Même si nous admettions une espèce d'intuition différente de l'intuition sensible, les fonctions de notre pensée n'auraient point de signification par rapport à elle. » — Pourquoi cela ? Nous ne le voyons point. Ce qui suit immédiatement nous amène les substances, qui n'ont rien de sensible, ni même d'intelligible relativement à nos concepts :

« Si nous voulons seulement parler d'objets d'une intuition non sensible, auxquels nos catégories ne s'appliquent point et dont nous ne pouvons avoir aucune sorte de connaissance (soit intuitive, soit conceptuelle), il n'y a pas de raison pour que des *noumènes*, en ce sens tout négatif, ne soient pas admis. Dans ce cas, en effet, nous ne disons rien de plus que ceci : que notre intuition ne s'étend pas à toutes choses, mais seulement aux objets de nos sens, que, par conséquent, sa validité objective est limitée ; qu'*il y a place pour quelque autre espèce d'intuition, et, par là, pour ses objets.* » — Kant ne pose, en ce passage, les noumènes que comme simplement possibles. Nous savons surabondamment d'ailleurs qu'il les affirme, et même leur attribue des actions dans le monde phénoménal. Ici, il poursuit, et passe de suite à leur caractère incognoscible :

« Mais, en ce sens, le concept d'un noumène est *pro-*

blématique ». — Ici, c'est Kant qui souligne, — « c'est-à-dire qu'il est la représentation d'une chose de laquelle nous ne pouvons dire ni qu'elle est possible, ni qu'elle est impossible, parce que nous n'avons de notion d'aucune espèce d'intuition qui ne serait pas celle qui appartient à nos sens, ni d'aucune espèce de concept autre que nos catégories; et que ni l'intuition ni les catégories n'admettent d'application à un objet extrasensible. Nous ne pouvons donc pas étendre le champ des objets de notre pensée au delà des conditions de notre sensibilité, ou admettre, en outre des phénomènes, des objets de pure pensée, c'est-à-dire des noumènes, tout simplement parce qu'*ils n'ont aucune signification positive qui puisse être assignée* ». — Que devons-nous penser des choses en soi, après cette analyse, car enfin, en insistant partout, à tout propos, dans tous les arguments de la *Critique*, sur cette affirmation, que les phénomènes n'existent pas en soi, on a nécessairement paru croire qu'il y avait des choses pourvues de ce genre d'existence? Est-ce la vérité?

« Il faut reconnaître, continue Kant, que les catégories, par elles-mêmes, ne suffisent pas pour la connaissance des choses en soi, et que, sans les données de la sensibilité, elles ne seraient que les formes subjectives de l'entendement, et sans objet. » — Mais si les catégories ne suffisent pas et que la sensibilité par elle-même n'y puisse rien, comme on l'a toujours déclaré, par quelle opération mystérieuse y réussiraient-elles ensemble? La chose en soi ne se laisse pas saisir ainsi. Et en effet:

« *Le concept d'un noumène n'est pas le concept d'un objet*, mais seulement un problème inséparable de la limitation de notre sensibilité: le problème de savoir s'il ne pourrait pas exister des objets indépendants de l'intuition. La question est là, et l'on n'y peut répondre

que d'une manière incertaine, en disant que, vu que l'intuition sensible n'embrasse pas toutes les choses sans exception, il reste une place pour d'autres objets, qui ne peuvent donc pas être absolument niés, mais qui *ne peuvent pas non plus être affirmés comme objets de notre entendement*, faute pour eux d'un concept défini que puissent former nos catégories. » — Cette dernière déclaration nous laisse dans le doute invincible sur l'existence des noumènes. Ce qui suit immédiatement n'apporte aucun motif pour nous en retirer, et cependant nous présente cette fois le noumène comme un certain objet, dit transcendantal, qui est une cause : la cause du phénomène :

« L'entendement limite ainsi la sensibilité, sans pour cela étendre son propre champ. En avertissant la sensibilité qu'elle ne peut jamais s'appliquer aux choses en soi, mais uniquement aux phénomènes, l'entendement formule la pensée d'un objet en soi, mais comme transcendantal seulement, *qui est la cause des phénomènes*, qui n'est donc jamais lui-même un phénomène, et ne peut être pensé ni comme quantité, *ni comme réalité, ni comme substance* (puisque ces concepts requièrent toujours des formes sensibles dans lesquelles ils déterminent un objet), et de qui, par conséquent, il reste toujours impossible de savoir s'il se trouve en nous seulement, ou aussi hors de nous, et si, la sensibilité ôtée, il s'évanouirait ou subsisterait encore. » — L'attribution de la causalité au noumène, en ce passage, rend la pensée de Kant incompatible avec l'affirmation du manque de réalité et de substance dans les caractères de cet être singulier, qui sont donc entièrement négatifs. La contradiction est flagrante. Si la cause avait une réalité quelconque, la théorie s'abaisserait au niveau de l'idée très commune des philosophes qui ont admis, sous les phénomènes sensibles, qui tous sont subjectifs,

leur cause, mais inconnue. La cause, en ce dernier sens, est au moins une substance, et réelle, non point une pure abstraction, au lieu que, pour Kant, le noumène qui est cause étant *situé* hors du temps et de l'espace (si le mot *situé* n'est pas, en ce cas, un contresens) on ne comprend plus *la cause* que comme une souveraine abstraction, et la plus vide de toutes celles qu'il proscrit comme des *amphibolies de la réflexion* quand on en fait l'application aux phénomènes. Et que peut signifier une cause, si ce n'est pas à la production des phénomènes qu'elle s'applique? On se demande enfin ce que Kant entend par une substance, partout où il se sert librement de ce mot, si les noumènes ne peuvent être des substances? Quoi qu'il en soit, l'exposition dont nous avons suivi les méandres se termine et conclut par la déclaration agnostique renouvelée, dont nous avons assimilé le point de vue empirique à celui du positivisme, en ce qui touche la méthode :

« Si on veut appeler cet objet », — celui que Kant vient de déclarer indéterminable en nous ou hors de nous, ou par rapport à nos sens, — « si on veut, disons-nous, l'appeler noumène, par la raison que sa représentation n'est pas sensible, on en est le maître, mais, comme nous ne pouvons lui appliquer aucun des concepts de notre entendement, une telle représentation reste vide pour nous et ne sert à rien, si ce n'est à marquer les limites de notre connaissance sensible, tout en laissant vide un espace que nous ne pouvons remplir ni par l'expérience possible, ni par l'entendement pur.

« La critique de cet entendement ne nous permet donc pas de créer un nouveau champ d'objets en dehors de ceux qui peuvent s'offrir à lui comme phénomènes, essaie de nous égarer dans les mondes intelligibles, et ne fût-ce que dans la conception de tels mondes. L'erreur

où nous tombons ainsi plausiblement, et qui est excusable, non justifiable, consiste à faire de l'entendement, contrairement à sa destination, un usage transcendantal, en telle sorte que les objets, qui sont les intuitions possibles, soient faits de manière à se conformer aux concepts, et non les concepts aux intuitions possibles, sur lesquelles seules peut reposer leur validité objective. » — Mais nous avons cité plus haut ce passage qui, pris à la lettre, réclamerait la réduction du domaine de la philosophie à de moindres proportions que celui des sciences; car la portée de la physique expérimentale, aidée de son instrument mathématique, dépasse de beaucoup les connaissances véritables par l'intuition sensible. C'est que les savants étudient et découvrent des relations, et que la relation, non l'intuition, est partout l'objet de l'investigation et la vraie substance du savoir. Or, on peut spéculer sur des relations hypothétiques là où le sujet ne comporte pas des définitions de quantité. Et c'est alors la philosophie.

CHAPITRE XXXIII

L'INTUITION SUPRASENSIBLE ET LA CONCLUSION AGNOSTIQUE.

Portons des regards sans prévention sur la nature et sur le contenu véritable de nos connaissances scientifiques, comparées à ce qu'il est possible à chacun de penser au sujet d'un être donné en soi, sans qu'il ait à se préoccuper des raffinements de la spéculation philosophique à ce sujet, mais en se rendant bien positivement compte de ce que l'on sait et de ce que l'on ne fait qu'inférer et conclure. Il est aisé de voir que la généralisation des synthèses de qualités et de relations connues par l'observation et l'expérience, la constance dans le temps, l'extension dans l'espace, de ces synthèses, plus ou moins complexes, plus ou moins liées les unes aux autres, constituent l'intelligible substance de tout ce que nous déterminons par la pensée, et que nous nommons des êtres. Donnons à tout ce qui est qualité ou relation l'acception la plus large, matériels ou spirituel que nous en appelions les modes ou espèces ; analysons ou synthétisons nos objets de connaissance, nous n'avons pas d'autre idée de l'existence, si ce n'est des idées abstraites qui présupposent la première comme fondement de fait.

L'intuition sensible, quand elle est possible pour nous, d'un être donné, — ou d'une chose, ainsi que nous nommons indistinctement la plupart des êtres,

dont nous n'atteignons pas le fond, — n'est rien qu'une suscitation de propriétés passant à l'acte en l'être que nous sommes nous-même, à la rencontre de certaines propriétés correspondantes des choses. L'intuition ne présente à aucun degré, en aucun sens, les images de ces dernières propriétés, ou des êtres auxquelles elles appartiennent, elle en offre seulement des signes ; et le mot *intuition,* tiré spécialement de notre propriété de vision, comprend, par extension verbale, les autres qualités sensibles de nos organes. Ce sont ces qualités qui, grâce à leurs formes puissamment objectives, et à leur correspondance avec les états ou affections des êtres externes, si différents soient-ils, qui sont les signes admirables, et nécessaires sans doute, mais enfin les signes seulement des qualités et des relations ou de leurs synthèses données hors de nous : hors de nous, et en nous, selon les occasions, pour tout ce qu'il nous est possible de percevoir, ou d'imaginer d'existant extérieurement.

Ces vérités étaient inconnues à Kant, de qui l'esprit, demeuré à cet égard dans un état pour ainsi dire antérieur à la révolution cartésienne, croyait encore voir dans l'objet sensible l'apparition d'une substance qui fût quelque autre chose que l'être lui-même avec son essentiel attribut, qu'il s'agit seulement de définir. Au lieu de cet *en soi* réellement intelligible, que Kant, à cause de la variabilité et des contingences des phénomènes, ne voulait pas qui fût le véritable, il en imagina un autre, indéterminable, abstrus et plus qu'abstrus, qu'il nomma justement intelligible parce qu'il cessait de l'être ; et nous disons à dessein qu'il l'*imagina,* et non qu'il le *conçut*, parce qu'il admit, comme on l'a vu, qu'on n'en saurait former aucun concept. Il se flattait de comprendre, au contraire, l'existence possible d'une faculté d'intuition, différente de l'intuition sensible, et

qui serait capable de faire percevoir cet *en soi* occulte. L'idée de l'intuition, ainsi généralisée de façon a renfermer plusieurs espèces, dont l'une *non sensible,* était, nous avons pu nous en rendre compte dans le chapitre du *Fondement de la distinction de tous les sujets en phénomènes et noumènes*[1] et encore ailleurs, une sorte de gage dans l'esprit de Kant, pour tenir la gageure philosophique de l'existence de quelque chose qui est impensable, qui n'a rien de réel pour la méthode de la connaissance, pour la critique, mais enfin qui serait néanmoins quelque chose, si, comme il n'est pas défendu de le croire possible, il en apparaissait quelque part, hors des conditions du monde actuel, une image[2]. Une image ! Alors donc une apparition sensible, externe de ce qui, par définition, n'est pas sensible ? Eh ! sans doute ; quelle autre idée que celle-là nous en pourrions-nous faire ?

On prend quelquefois le terme d'intuition dans un sens intellectuel, ou, plus exactement, métaphorique, pour désigner l'espèce de contemplation immédiate et certaine d'une vérité ou d'un être par la conscience, ainsi que l'ont entendu divers philosophes. Mais si Kant l'avait entendu de la sorte, il pouvait le dire et s'en expliquer, tandis que c'est là, au contraire, un sens explicitement repoussé par la défense qu'il intime à l'entendement de donner à des pensées objectives une extension qui dépasse l'intuition sensible. En supposant qu'il existe une autre intuition que celle-là, Kant nous défend donc de la rechercher. Comment la recherchérions-nous d'ailleurs, n'ayant qu'une idée négative de

1. V. ci-dessus, chap. VIII.

2. On peut concevoir la possibilité d'une intuition sensible autre que celles qui nous sont connues, en pensant à une sensation qui diffère de nos sensations spécifiques, et de toutes, autant que deux de celles-ci, les sons et les couleurs, par exemple, diffèrent entre elles, mais ce seraient toujours des qualités externes à notre égard, ou des *images* dans le sens étendu qu'on donne souvent à ce mot.

ce qu'elle pourrait être ? Ce que Kant n'a pas compris c'est qu'une intuition qui ne serait pas sensible serait *quelque chose qui ne représenterait pas quelque autre chose mais qui serait elle-même cette autre chose* ! Ou, s'il l'a compris, il n'aura pas cru voir là un empêchement. Hors du temps et de l'espace !

Et le philosophe qu'hallucine l'idée de l'image, qui ne serait pas une image, mais qui lui représenterait la chose qui n'est pas une chose, et qui, lui dévoilant l'intérieur de ce qui n'a plus ni intérieur ni extérieur, lui expliquerait la liberté de ses actes qui, comme phénomènes ne sont pas libres, ce philosophe est le même qui tient sur la chose en soi ce langage :

« Ce que les choses peuvent être en soi, nous ne le savons pas et n'avons point à nous en inquiéter, parce qu'après tout une chose ne peut jamais se présenter à moi autrement que comme un phénomène.

« La matière est *substantia phænomenon*. Ce qui peut lui appartenir intérieurement, je le cherche dans toutes les parties de l'espace qu'elle occupe, et dans tous les effets qu'elle produit, qui ne peuvent être que les phénomènes des sens externes. Tout est donc, pour moi, relativement intérieur, mais jamais absolument, et l'intérieur lui-même est fait de rapports extérieurs. Ce qui, pour l'entendement pur, serait l'absolument interne de la matière n'est qu'un fantôme, car la matière n'est jamais un objet de l'entendement pur, et l'objet transcendantal qui peut être le fond du phénomène appelé matière est un simple *quelque chose*, dont nous ne comprendrions même pas ce qu'il est, si quelqu'un nous le disait ; car nous ne comprenons rien au delà de ce qui nous apporte, en intuition, quelque chose qui correspond à nos mots.

« Quant on se plaint « de ne pas comprendre le « dedans des choses », si l'on veut dire qu'au moyen du pur entendement on n'embrasse pas ce que sont en elles-

mêmes les choses qui nous apparaissent, la plainte est injuste et déraisonnable ; car on voudrait donc connaître et, par conséquent, voir les choses sans le secours des sens, c'est-à-dire posséder une faculté de connaître totalement différente de la faculté humaine, et non pas différente par le degré seulement, mais par l'espèce et quant à l'intuition ; en fait, n'être pas des hommes, mais des êtres dont nous ne savons pas s'ils sont possibles, encore moins à quoi ils ressembleraient...

« Les questions transcendantales, dépassant la nature, demeureraient sans réponse, même alors que le tout de la nature nous serait révélé, car il ne nous est pas donné d'observer notre propre esprit avec une intuition autre que celle de notre sens interne. C'est en lui que réside le mystère de l'origine de notre sensibilité. Sa relation à un objet et le fondement transcendantal de cette unité sont sans doute trop profondément cachés pour nous qui ne pouvons nous connaître nous-même que par le moyen du sens interne, c'est-à-dire comme phénomène, pour que nous soyons jamais capables de faire servir le même imparfait instrument d'investigation à découvrir autre chose que phénomène après phénomène, en une vaine poursuite de leur cause non sensible non phénoménale. »

La conclusion définitive est donc l'agnosticisme, avec la réserve de l'existence à supposer d'un mystérieux non sensible cause du sensible, cause aussi du *sens interne* ou personne, qui, d'ailleurs n'est elle-même que phénomène [1].

1. *De l'amphibolie des concepts de réflexion* (Appendice de l'*Analytique des principes*).

CHAPITRE XXXIV

LES TROIS ABSOLUS DE LA RAISON ET LE PUR INCONDITIONNÉ.

Là se termine l'*Analytique des principes*, non cependant sans que Kant insiste, encore une fois, en finissant, sur la déclaration, qu'il a tant de fois répétée, de l'invalidité de toute application des concepts de l'entendement, ou catégories, à la détermination d'objets qui ne correspondent pour nous à aucune intuition sensible. Les objets de ce genre sont, dit-il, catégoriquement *impossibles*. Nous savons cependant qu'il n'en est pas, à ses yeux, de certaines affirmations (jugements synthétiques *a priori*) portant sur des relations d'ordre général du monde des phénomènes, comme de celles qui confèrent l'existence à des objets conçus sans intuition qui leur réponde, mais qui ne laissent pas d'être définies, dans notre esprit, par des relations exemptes de contradictions intrinsèques. Expliquons-nous. Les premières de ces relations dont nous parlons sont principalement celles que Kant appelle les *analogies de l'expérience*. Permanence de la substance, entière connexion des phénomènes, c'est-à-dire la matière et son invariabilité, la causalité indissoluble et la séquence inflexible des phénomènes universellement solidaires. Nous ne connaissons, quant à nous, aucune explication, aucune justification que Kant ait essayé de donner de la certitude qu'il attribuait à ces jugements, qui, s'ils relèvent de la Raison n'en relèvent infailliblement qu'autant que le

philosophe interprète est infaillible lui-même. Kant nous dit bien que ces analogies sont des conditions de la possibilité de l'expérience ; mais c'est lui qui fait son siège pour comprendre ainsi l'expérience. D'autres philosophes portent d'autres jugements sur la nature de la matière et sur le principe de l'action. Le critique de la Raison pure a oublié de dire pourquoi sa critique ne le pouvait tromper dans l'affirmation de la nécessité de jugements à priori qui n'étaient après tout que les siens!

Les autres relations dont nous parlons sont celles qui servent à définir des êtres identiques et permanents dont la nature est conçue, grâce à des généralisations et à des inductions, en raisonnant sur les lois des phénomènes et d'après certaines propriétés des êtres empiriquement donnés. Nous avons reconnu, en discutant les arguments de Kant contre les théories des psychologues et des métaphysiciens, que l'adversaire de ces théories atteignait sans doute et ruinait des démonstrations de tels ou tels principes invoqués, et surtout telles formules de ces principes, consacrées par la tradition, mais n'infirmait pas les conclusions, considérées en elles-mêmes et corrigées dans leur expression absolutiste, c'est-à-dire du vice même dont les réfutations de Kant étaient entachées profondément ; en sorte que, pas plus dans ses négations de l'ancienne métaphysique que dans l'affirmation de son absolutisme à lui, Kant n'a pu séparer sa *Critique* d'avec le réel dogmatisme de son attitude philosophique contre la philosophie antérieure. Ce n'est pas que le public s'y soit tout à fait laissé prendre, et qu'il ait fait un autre accueil aux thèses propres du critique qu'à celles d'un dogmatiste quelconque ; l'opinion ne s'en est pas moins établie, que ce que Kant avait entendu abattre, en fait de doctrines, était bien et dûment renversé.

L'introduction et le premier livre de la *Dialectique*, qui fait suite à l'*Analytique*, dans la *Critique de la Raison pure*, ne sont guère encore que la continuation de l'*Analytique des principes*, et nous présentent le même singulier caractère de l'opposition, établie systématiquement, entre les principes professés pour la critique et la valeur objective qu'on songerait naturellement à leur attacher. Mais tout à l'heure il s'agissait des *Concepts de l'Entendement*, ou catégories, ce sera maintenant des *Idées de la Raison* : nouveau titre et sujet pareil, car les idées et les concepts s'appliquent, il est facile de le voir, aux mêmes objets, dont la réalité est disputée : et la distinction de l'entendement et de la raison est toute factice. La *Dialectique* ne commence proprement qu'avec l'examen particulier, contradictoirement aux thèses de l'ancienne métaphysique, des idées de l'âme, du monde et de Dieu, et ces idées ont exactement les mêmes objets controversés que les *concepts de réflexion*, comme les nomme Kant, auxquels on attribue la réalité quoiqu'ils dépassent l'intuition possible. Nous avons consacré la première partie de notre étude aux questions dialectiques ; achevons, dans la seconde, de nous rendre compte des principes propres de Kant, indépendamment de toute critique des doctrines antérieures.

Nous venons de parler d'une opposition systématique entre les principes de la Raison, pris du point de vue de la Raison elle-même, ou de ses exigences, et leur valeur positive, qui serait nulle, selon Kant, quand il s'agit des objets dont elle semble, en son essor, réclamer l'existence. L'état d'esprit singulier que dénote cette espèce d'antinomie mentale individuelle, chez le philosophe, n'a pu manquer de causer de l'embarras ou des méprises aux interprètes de sa véritable et exacte pensée, en ce qui touche la fin ultime de la connaissance humaine possible ; et généralement on s'est

borné à qualifier de purement *inconnaissable,* d'après lui-même d'ailleurs, l'être en soi suprême dont l'idée nous paraît avoir été, pour lui, plus décidement négative, et telle que la comporte la conviction qu'un philosophe peut avoir d'une illusion, œuvre de l'esprit opérant sur ses propres facultés et par conséquent inévitable, mais non pas pour cela organe de vérité. Si notre conjecture, qui n'est pas arbitraire, on va le voir, était admise, il faudrait, pour conclure sur le « secret de Kant », renforcer à la fois les termes de trois différents jugements auxquels peut donner lieu sa méthode, et qui répondent à trois aspects qu'il faut concilier : *positivisme, absolutisme, mysticisme.*

Le premier aspect naît d'un pacte entre la thèse philosophique de l'illusion du phénomène, et la sagesse empirique de la vie, faute de pouvoir s'élever par les concepts de l'Entendement au-dessus des objets de l'expérience ; mais ce parti pris ne fait que consacrer l'illusion qu'on voudrait dissiper, car il consiste à se commander à soi-même de respecter l'illusion et de s'enfermer dans ses conditions, comme si elles étaient les lois de la réalité.

Le second aspect, opposé au premier, a son origine dans la Raison qui vise à s'affranchir des conditions et cherche l'absolu par le procédé de l'ascension de condition en condition jusqu'à l'inconditionné dans chaque genre, et puis à l'Inconditionné pur ; et c'est une espèce d'illusion inverse de l'autre, où la pensée ne trouve pas mieux son repos, parce que l'objet de ce noumène, idée pure, est indéterminable.

Le troisième aspect est celui du noumène moral. Le noumène purement rationnel ne pouvait être absolu, sans contradiction, à cause du phénomène, — aussi la contradiction est-elle reprochable à Kant, qui, dans certains passages, s'y est réellement exposé, — mais le

noumène moral, cause libre, échappant au déterminisme des phénomènes en un sens que l'Inconditionné = X ne saurait assumer, parce qu'il n'a justement, avec eux, que ce rapport, qu'il les conditionne, résout, quoique mystérieux, la question capitale de la vie humaine, justifie l'impératif catégorique, empiriquement absurde parce qu'il commande l'impossible, et fait entrevoir à Kant le siège antique de l'incompréhensible et nécessairement surhumaine perversion des principes d'action, et des maximes, soustraites à l'empire de la raison, parce que, dans notre condition présente : « Il n'est point de source intelligible pour nous d'où le mal moral ait pu venir primitivement dans la nature humaine »[1].

Que Kant ait parlé habituellement des absolus où la Raison selon lui s'élève, inconditionné et noumènes, comme si c'étaient là des réalités, non des produits abstraits de ce pouvoir de remonter la série des conditions, *qui s'arrête malgré l'impossibilité logique de s'arrêter,* et conclut ainsi, ne pouvant conclure, c'est incontestable ; mais Kant a bien aussi parlé, comme d'objets réels, des objets de l'intuition sensible, quoiqu'il les tînt pour de pures apparences. Il faut donc attacher plus d'importance qu'on n'a coutume de le faire aux endroits de sa théorie de la Raison où il caractérise l'objet dernier de cette faculté comme illusoire. Nous devons, il est vrai, séparer, pour les bien comprendre, les passages caractéristiques, d'avec des explications plus obscures qui les entourent ; mais ils sont en eux-mêmes assez clairs.

Une curieuse et instructive distinction entre le transcendantal et le transcendant se place au début de l'Introduction de la *Dialectique transcendantale*. Ce n'est pas le *transcendantal,* qui est le principe d'illusion, c'est le *transcendant*. Le premier regarde nos facultés

1. *La Religion dans les limites de la Raison*, I, 4.

en rapport avec elles-mêmes et n'a nulle responsabilité externe. Si nous en faisons usage pour porter l'application de nos concepts, les catégories, hors des limites de l'expérience, c'est seulement erreur de notre part (*amphibolie*). Mais le second est le vrai nom de la méthode qui renverse toutes les bornes et ordonne même de les franchir. Le principe transcendant nous illusionne par le rêve d'une extension du pur entendement. « Il y a dans notre raison, considérée subjectivement comme une faculté humaine de connaissance, des principes et des maximes de son emploi, qui ont l'apparence de principes objectifs et nous conduisent à confondre la nécessité subjective d'une certaine connexion de nos concepts, pour l'entendement, avec la nécessité objective de la détermination des choses en elles-mêmes. Cette illusion est aussi impossible à éviter qu'il l'est de ne pas voir la mer plus haute à distance que près du rivage... »

Après avoir défini la Raison la faculté des principes, « c'est à dire la faculté de ramener à l'unité les règles de l'entendement au moyen de certains principes, — tandis que l'Entendement ne serait que la faculté de ramener les phénomènes à l'unité au moyen de certaines règles », — après avoir montré comment la Raison, opérant en sens inverse du raisonnement, cherche en tout la raison de la raison, par des *prosyllogismes* échelonnés, en d'autres termes, « la condition de la condition, et ainsi de suite autant qu'il est possible, on voit aisément, dit Kant, que c'est le principe propre de la Raison, en son usage logique, de trouver pour toute connaissance conditionnée de l'Entendement, l'inconditionné, au moyen duquel l'unité de cette connaissance peut s'accomplir ».

Ne nous arrêtons pas à la distinction de l'Entendement et de la Raison ; elle n'est pas logiquement moti-

vée ; l'usage commun de la raison témoigne que nous ne procédons, en toutes nos opérations intellectuelles, que par l'application des catégories, soit de genre et d'espèce (catégorie de Qualité), soit de cause et d'effet. En tout cas, c'est de l'enchaînement qu'il s'agit et de son terme final, s'il peut y en avoir. S'il ne peut y en avoir aucun, l'ardeur de l'atteindre n'est plus la raison. « Cette maxime logique », continue Kant, à savoir celle qui nous engage à remonter de condition en condition pour atteindre l'unité de la connaissance, « ne peut devenir un principe de Raison pure, à moins d'admettre qu'une condition étant donnée, la série entière des conditions subordonnées les unes aux autres, série qui, par conséquent est elle-même inconditionnée, se trouve pareillement donnée (c'est-à-dire contenue dans l'objet et dans sa connexion ».

Série qui est elle-même inconditionnée: cette conséquence est formellement réfutée par son auteur lui-même, aussitôt que posée ; car « un tel principe de Raison pure est, dit Kant, évidemment synthétique : analytiquement, le conditionné se rapporte sans doute à quelque condition, mais non pas à l'inconditionné. De ce principe, d'autres diverses propositions synthétiques naissent, que l'entendement pur ignore, parce qu'il n'a affaire qu'aux objets d'expérience possible... ». Il s'agit ici des divisions qu'admet l'idée de l'Inconditionné universel selon qu'on le considère dans la série des phénomènes du sujet pensant, ou dans la série des phénomènes cosmologiques, ou dans la série intégrale des choses. Or, ici et d'une manière générale, Kant déclare transcendantes les propositions qui portent sur ces inconditionnés : transcendantes, c'est-à-dire sans objectivité possible, suivant la définition qu'il a donnée de la transcendance opposée au transcendantalisme :

« Les propositions déduites des plus hauts principes

de la Raison pure seront toujours *transcendantes* à l'égard de tous les phénomènes, c'est-à-dire qu'il sera toujours impossible de faire d'un principe de ce genre un usage empirique adéquat; il restera donc complètement différent de tous les principes de l'entendement, dont l'usage est *immanent* » ou *non transcendant*, c'est la signification logique donnée par la définition de Kant à ce mot (*immanent*) « et uniquement rapporté à l'expérience possible. La tâche qui est devant nous maintenant, dans la dialectique transcendantale, et dont le sujet est à tirer des sources profondément cachées de la raison humaine, est celle-ci: d'examiner s'il est correct ou non, ce principe, que la série des conditions (dans la synthèse des phénomènes, ou de la pensée objective en général) s'étend jusqu'à l'inconditionné, et quelles conséquences doivent s'ensuivre par rapport à l'usage empirique de l'entendement; de décider s'il existe réellement un tel principe objectivement valide de la Raison, et non pas seulement, à sa place, une règle logique qui requiert de nous que, nous élevant à des conditions toujours plus élevées, nous nous approchions de l'intégrité, de manière à porter la Raison à la plus haute unité possible pour notre connaissance ; de découvrir enfin, dis-je, si c'est par l'effort de quelque faux concept qu'une simple tendance de la raison a été prise pour un principe transcendantal de la Raison pure, qui, faute de suffisante réflexion, paraîtrait réclamer l'intégrité absolue de la série des conditions *dans les objets eux-mêmes*; et, dans ce cas, quelles sortes de méprises et d'illusions ont pu se glisser dans les syllogismes dont les majeures (pétitions de principes plutôt que postulats) montent de l'expérience à ses conditions[1] ».

1. *Dialectique transcendantale, Introduction*, 2.

Malgré la forme dubitative qui tient au mode de position de la question, il n'est pas douteux que la validité objective est refusée, dans la pensée de Kant, à la prétention de la raison d'atteindre un objet réel par la conception de l'intégralité de la série des conditions ascendantes. Les *méprises et les illusions* sont celles qu'il a entendu dévoiler dans ses réfutations des arguments des psychologues et des théologiens et dans sa discussion des idéaux et des postulats. Les mots importants que nous avons soulignés: *dans les objets eux-mêmes,* indiquent la réserve relative au point le plus difficile, et qui est la cause des malentendus de la question: Kant a-t-il tenu pour réel cet inconditionné dont-il parle en toute occasion, comme requis rationnellement par l'ensemble des conditions, ensemble qu'on ne peut pas ne pas envisager? ou sont-ce là des objets illusoires? Kant réunit les deux opinions avec un *distinguo* qui est la clé de l'opposition du transcendantal au transcendant, presque continuelle dans la *Critique*. S'agit-il des *objets eux-mêmes*? Les conditions vont à l'infini, on n'a pas le droit d'y mettre un terme, il n'y a donc pas d'intégralité, il n'y a pas de condition universelle, elle-même posée sans assujettissement à aucune condition ou relation. Si Kant eût admis la conciliation de l'objectif et de l'absolu dans un sujet, il n'aurait plus beaucoup différé des théologiens et des partisans de la substance psychique pure. Les hypostases lui auraient été permises pour objectiver les idéaux et les sujets des postulats. C'est seulement quand il s'agit des rapports de la raison avec ses propres formes, que Kant admet *a priori* la nécessité d'envisager la totalité des conditions, quoique sans fin, avec l'existence de l'inconditionné qui doit les embrasser. Un monde *transcendantal,* (qui ne possède donc plus l'objectivité réelle est ainsi superposé au monde des phénomènes (monde

très objectif, quoique n'existant pas en soi), et le monde *transcendant,* ou des objets idéaux qui répondent aux concepts de la métaphysique, est le système des fausses réalités imaginées par les philosophes entre les apparences phénoménales et l'Absolu de la Raison pure que la pensée déterminante ne peut atteindre.

Grâce à cette division des points de vue, si Kant parle des concepts de l'entendement et de leur fonction propre, qui est de définir les objets, il en interdit l'application à des objets qui ne seraient pas de nature à se prêter à l'intuition sensible ; ces objets-là seraient irréels : c'est le point de vue transcendantal qui est faux. Mais s'il parle des concepts les plus abstraits, — qu'il appelle cette fois de Raison pure, — les noumènes, l'Inconditionné, c'est le plus souvent en des termes qui semblent désigner les plus hautes réalités, quoiqu'ils n'aient point d'objets réels : c'est le point de vue transcendantal. Voici un exemple de ce dernier cas :

« Ce que nous faisons dans la conclusion d'un syllogisme, c'est de restreindre le prédicat à un certain objet, après nous en être servi dans la majeure, en toute son étendue, sous une certaine condition. La plénitude d'extension sous ce rapport se nomme l'*universalité*. Le concept transcendantal de la Raison n'est donc autre chose que le concept de la totalité des conditions de quelque chose qui est donné comme conditionné. Or, comme *seul l'inconditionné rend possible la totalité des conditions,* et comme, réciproquement, *la totalité des conditions doit toujours être inconditionnée,* il s'ensuit qu'un pur concept de la Raison en général peut se définir comme *un concept de l'Inconditionné en tant qu'il contient le fondement de la synthèse du conditionné.* »

Ce principe, aux endroits où Kant en fait usage en fa-

veur de la doctrine de l'absolu, dans la *Critique*, n'est pas accompagné, comme il l'est au lieu où nous le prenons ici, des explications qui lui ôtent toute valeur comme argument en une polémique, et spécialement dans l'examen des antinomies ; car il n'est encore qu' « une idée » et il reste à savoir si cette idée est une idée vraie.

« J'entends par *idée* le concept nécessaire de la Raison auquel les sens ne peuvent fournir aucun objet qui lui corresponde. Ainsi les concepts de la Raison, que nous examinons maintenant, sont des *idées transcendantales,* concepts de la Raison pure en tant qu'elle regarde toute connaissance empirique comme déterminée par une totalité absolue des conditions. Ils ne sont pas de pures fictions, ils nous sont donnés par la nature même de la Raison et se rapportent, de nécessité, à tout l'usage de l'entendement. Ils sont finalement transcendants et dépassent les limites de toute expérience qui pût fournir un objet adéquat à l'idée transcendantale... Comme un tel concept est, en réalité, tout le but de l'usage purement spéculatif de la Raison, et *comme la simple approximation d'un concept qui en réalité ne peut jamais être atteint est la même chose que s'il était complètement manqué,* on dit de ce concept qu'il est seulement une idée. Ainsi on pourrait dire que la totalité absolue des phénomènes est seulement une idée ; car comme nous ne pouvons nous former la représentation d'une telle totalité, elle reste un problème sans solution. »

Mais, plus loin, l'affirmative absolutiste se relève et se maintient avec force. « Quoiqu'il faille dire que tous les concepts transcendantaux de la Raison ne sont que des idées, ils ne sont pas à considérer comme superflus et inutiles, car encore bien qu'on ne puisse les faire servir à la détermination d'aucun objet, ils peu-

vent, sans même qu'on le remarque, fournir à l'entendement un canon, une règle pour son application étendue et conséquente avec elle-même, au moyen de laquelle, sans qu'il puisse mieux connaître aucun objet qu'il le peut au moyen de ses propres concepts, il soit cependant mieux guidé et conduit plus avant dans sa connaissance. » Finalement le principe est posé pour Kant comme absolu, indépendamment de l'objectivité, qui ne peut lui être attribuée, mais comme règle pour la direction de l'entendement :

« Lorsque notre connaissance est regardée comme conditionnée, la Raison est forcée de se reporter à la série des conditions en ligne ascendante, comme complète et donnée en totalité, mais, si cette connaissance est regardée en même temps comme une condition pour d'autres sortes de connaissances, qui forment entre elles une série d'inférences en ligne descendante, c'est chose indifférente pour la Raison, que la progression avance plus ou moins *a parte posteriori,* ou que la totalité de la série soit possible ou qu'elle ne le soit pas, attendu que cette dernière série n'est pas réclamée pour la conclusion, qui est suffisamment déterminée et assurée sur des fondements *a parte priori. Soit que la série des prémisses, du côté des conditions, ait un point de départ, quelque chose de posé en premier comme la condition la plus haute, ou qu'elle soit sans limites, elle doit dans tous les cas contenir la totalité des conditions,* quand bien même nous ne pourrions jamais réussir à l'embrasser ; et la série entière doit être inconditionnellement vraie, si le conditionné, qui en est considéré comme une conséquence, est à accepter pour vrai. C'est là une exigence de la Raison, qui déclare sa connaissance comme déterminée *a priori,* et nécessaire : nécessaire, ou en elle-même, et alors elle ne demande pas de raison d'être, ou dérivée, en tant que membre d'une

série de raisons qui elle-même est inconditionnellement vraie [1]. »

Cette théorie logique se termine donc par la déclaration d'infaillibilité de la raison, sans que Kant songe, là plus qu'ailleurs, que la raison ne se passe pas d'interprètes, et que les interprètes sont faillibles. Nous allons voir à l'instant jusqu'à quel degré de profondeur descendent les dissidences dont portent la responsabilité ceux qui parlent en son nom. Les tours et les détours de la pensée de Kant, que nous n'avons pu abréger davantage, semblent jouer sur des rapports compliqués, assez subtils. Il y a cependant une relation simple, dissimulée partout, si ce n'est ou implicitement niée sur laquelle toute la question roule. *Soit que la série des conditions ait un premier terme ou qu'elle soit sans limites elle doit dans tous les cas contenir la totalité des conditions*; voilà exactement ce qu'affirme Kant, au nom de la raison, dans le dernier passage que nous venons de citer, et ce que partout il suppose. Or, nous nions qu'une série de termes distincts de n'importe quelle espèce puisse être dite renfermer la totalité de ces termes si leur multiplicité est sans limites, parce que ce qui est sans limites ne peut constituer un tout. Le *tout* et le *sans limites* sont deux concepts mutuellement contradictoires.

Admettons cependant que cette dernière proposition, la nôtre, soit contestable. Il est vrai qu'elle a été et qu'elle est encore, en fait, contestée. Mais la proposition qui pose un tout formé de parties réelles sans fin a été et est aussi contestée, donc contestable. Pourquoi Kant semble-t-il ignorer cette difficulté ? Il faut oser dire à la charge d'un si grand philosophe que, soit

1. *Dialectique transcendantale*, l. I, sect. 2 : *Des idées transcendantales*. — Les passages soulignés le sont par nous, dans nos citations de cette section.

comme logicien, soit comme métaphysicien, il a manqué de voir le point litigieux capital auquel cependant toute la *Critique de la Raison pure* est suspendue en ce qui concerne l'*Analytique des principes* et la *Dialectique transcendantale.*

Les *Principes,* les jugements synthétiques qui usurpent dans la *Critique* une certitude *a priori* dont on ne voit pas que Kant ait recherché les titres intellectuels, et, tout spécialement, le principe de causalité, pris en un sens où le procès à l'infini des phénomènes est supposé, sont formulés par lui, sans égard à la catégorie de quantité, qui pose la corrélation nécessaire entre l'unité et la pluralité, entre les parties et le tout, nombre déterminé. L'opposition de la raison à l'entendement, chez le philosophe qui ne l'établit que pour justifier l'effort stérile de la pensée cherchant à dépasser ses lois, n'est pas autre chose que la violation de l'entendement lui-même dont l'enceinte embrasse toutes les relations possibles du sujet à l'attribut et de l'esprit à ses objets, à quelque analyse qu'il les soumette, à quelque degré de généralisation qu'il en élève les concepts.

La définition des *idées transcendantales,* suite de la définition de l'*inconditionné qui contient la totalité des conditions sans limites,* implique la même contradiction que cet inconditionné universel, mais portant divisément sur trois sujets transcendant aux différents. Kant se plaît à rapprocher ces sujets idéaux des *Idées* de Platon, qu'il interprète à tort comme ayant pour siège l'intelligence divine, et comme donnant lieu pour Platon à la fiction des hypostases, mais qui, en tout cas, ne différeraient pas des siennes en cela seulement, mais encore, et aussi profondément que possible, par l'objectivité réelle que Platon leur attribue, définie, multipliée, et par une essence dont l'intelligence humaine participe.

Quoi qu'il en soit, de ce rapprochement forcé, Kant

prétend déduire, et c'est alors une définition très artificielle, ses idées transcendantales, au nombre de trois, des trois espèces du jugement, *catégorique, hypothétique,* ou *disjonctif.* Elles représentent, dit-il, la « totalité des conditions d'un conditionné donné » : la première, comme synthèse des qualités du sujet mental ; là vient la question de l'âme comme substance absolue ; la seconde, comme la synthèse des termes d'une série de phénomènes en général ; et c'est la question du monde, de son origine, s'il en peut avoir une, et de l'enchaînement des choses qui changent dans le temps et dans l'espace. La troisième concerne matériellement la même synthèse que la seconde, mais pose au-dessus d'elle, l'unité suprême qui renferme la condition du tout ; et c'est la question de la divinité[1].

Ces trois questions correspondent aux trois chapitres de la *Dialectique transcendantale* où il est traité des *Paralogismes de la psychologie, des Antinomies de la Raison pure,* et de l'*Illusion des arguments en faveur de l'existence d'un être suprême.* La première partie de notre étude a été consacrée à l'examen de ces problèmes dialectiques et de la méthode appliquée par Kant à leur solution. Nous avons reconnu que les analyses critiques, portant sur les trois questions, recevaient de sa part une conclusion commune, formulée d'avance d'ailleurs dans l'exposition des trois idées transcendantales : l'affirmation de la validité, au pur point de vue de la Raison, des inconditionnés dont elles supposent les données pour correspondre à la série des conditions de chaque espèce ; et la négation de tout objet déterminé, quel qu'il puisse être, qui nous expliquerait la correspondance affirmée. Au cours des raisonnements dirigés par

1. *Dialectique transcendantale*, l. I, sect. 1 et 3 : *Des idées en général.* — *Système des idées transcendantales.*

Kant contre la psychologie rationnelle qui vise à définir l'âme et ses attributs, et puis contre toute démonstration de l'existence de Dieu, nous avons vu qu'il admettait, d'une part, les absolus que la métaphysique a le plus souvent visé à atteindre et à définir, et qu'il démontrait, d'une autre part, que la métaphysique avait manqué le but, dans toutes ses poursuites, et que la fin idéale de la Raison est une fin impossible à atteindre.

Au lieu de *fin impossible,* c'est fin chimérique, fin nulle, qu'il faut dire. Kant a partagé l'erreur fondamentale qu'il a paru combattre. Il a pu prouver que la métaphysique ne donnait pas les résultats qu'elle avait promis ; mais, en réfutant les théories des philosophes, il ne réfutait pas ces mêmes théories soumises à correction, purgées d'absolutisme, enfermées, avec leurs hypothèses, dans les bornes des relations intelligibles et proposées à l'examen et à la libre croyance des penseurs qui en trouveraient les motifs satisfaisants. Ainsi le droit des théories philosophiques subsiste, dans ce qu'elles ont de controversable, au même titre que le droit des théories, vraies ou fausses en fait, a toujours existé dans la science sur les points où la vérité n'avait pu encore atteindre le degré de certitude où l'accord se fait entre les savants. Ajoutons que l'assimilation que nous ne craignons pas de faire ici de la philosophie, de la métaphysique même, et de la science, deviendrait entièrement irrécusable s'il était admis que les questions de toute nature doivent être assujetties à se renfermer dans l'ordre des relations possibles des phénomènes ; car il certain que les vues absolutistes seules ont pu faire croire à l'existence d'un fossé infranchissable entre les questions transcendantes et celles dont la méthode est expérimentale, *non les inférences.*

L'erreur de Kant est plus grave, là où il ne s'agit pas principalement pour sa dialectique de dévoiler les pa-

ralogismes des thèses psychologiques et les sophismes des démonstrations théologiques, mais d'entrer directement dans la question du développement fini ou infini des phénomènes : question qui n'est qu'impliquée dans les deux idées transcendantales de l'âme et de Dieu, mais qui vient au premier plan dans l'idée qui, embrassant le monde, c'est-à-dire la série des phénomènes, universellement considérée, aurait dû logiquement se classer la première, et suivre immédiatement la théorie de l'Inconditionné. Là, c'est-à-dire dans le chapitre des *Antinomies de la Raison pure*, Kant se voit obligé de poser le problème de la série finie ou infinie du développement, celui de l'origine par conséquent ou du procès des phénomènes sans origine, et celui de la composition quantitative, numérable ou innumérable des substances.

L'option est entre la loi de l'entendement, et la thèse franche de l'infini que la raison, opposée à l'entendement, pouvait suggérer à Kant. Il ne prit pas néanmoins ce dernier parti, mais il prit parti contre l'entendement en se refusant à suivre sa loi, aussi sûrement qu'il l'eût fait en se rangeant ouvertement sur la question de l'infini à la doctrine de Leibniz dont on ne verrait pas facilement ce qui a pu le détourner, si ce n'est que Leibniz posait les infinis et les infinitésimaux réels, et que Kant entendait conclure au caractère purement apparent des phénomènes. Mais, apparents ou réels, la pensée de les soustraire à la loi de la numération, le refus d'appliquer le principe de contradiction aux *phénomènes* est la négation de ce principe, ou de sa valeur logique ; négation non moins positive et profonde, que si elle eût apporté sur ces *choses en soi* pour lesquelles Kant aurait consenti qu'il fît foi, s'il en avait admis qui fussent à la portée de notre connaissance objective. C'est ce qu'il n'accordait pas, mais qu'importe ? Soit que

le concept d'un infini de composition actuel, ou celui d'une infinité de faits successifs actuellement sommée par l'écoulement du temps, s'applique, en notre pensée, à des choses ou à d'autres, dès que nous les considérons comme des unités d'existence distinctes, ce qui est illogique, c'est le concept lui-même, contradictoire en soi ; ce n'est pas l'objet, qui est, lui, ce qu'il peut être, indépendamment de notre pensée. Or ce faux concept, Kant l'a fait sien, en thèse générale, quand il a supposé que l'*inconditionné regardé comme la condition commune de la série des phénomènes dont se compose le monde dans l'espace et dans le temps est une conception logique, alors même que cette série se composerait de termes sans nombre et sans fin.*

Notre étude revient, en finissant, au point où elle a commencé, c'est-à-dire à la question fondamentale des premières antinomies de Kant, dont le principe est la violation du principe de contradiction, et la conséquence l'interdiction des phénomènes et de leurs lois à constituer des êtres réels pour la connaissance, si ce n'est d'une réalité qui partage l'inconstance et l'instabilité des objets de l'intuition sensible. Il ne reste rien de la partie de la doctrine kantienne que nous avons entendu combattre, si l'on en retranche ce qui porte atteinte au principe de contradiction et à la réalité du monde phénoménal.

Au fond, ce n'est pas tant la thèse de l'infini qui domine la pensée dogmatique de Kant, que celle de l'illusion des phénomènes. Il les déguise de son mieux l'une et l'autre, la première, parce qu'en l'acceptant formellement, et non pas comme une simple possibilité, il n'aurait pu éviter de donner raison à quelqu'une des doctrines évolutionistes de l'Absolu qui ont vu, dans le monde, la descente de l'Un dans le multiple et divers, qui est l'infini des phénomènes ; la seconde

parce que la doctrine transcendantale de l'espace entraînait en ce cas l'aveu sans détour de la réduction du monde aux représentations du moi. Or, il avait résolu de laisser indéterminé le lien de l'Inconditionné aux conditions et de n'admettre point d'hypostases pour la transition de l'*En soi* aux phénomènes ; et il craignait de paraître infirmer la réalité du monde des sens. Mais il ressort assez clairement de l'esprit de son œuvre que l'infini de composition et de succession lui semblait être un caractère de l'existence phénoménale, et qu'il ne pouvait maintenir que dans les mots la distinction de l'apparent et de l'illusoire à l'égard de tout ce qui n'a pas l'existence en soi. Car sa doctrine ne mettait pas en rapport l'apparence, c'est-à-dire le phénomène avec un objet conçu comme en soi, nous voulons dire identique en ses qualités propres, et permanent, auquel le phénomène fut lié par des lois naturelles. Cette liaison venant à manquer, l'objet phénoménal, qui n'est pas relatif à quelque chose d'ainsi déterminé par un concept, ne peut être que sans réalité, et c'est ce qu'on appelle illusoire.

Mais la vraie preuve du fondement d'illusion dans la doctrine des phénomènes selon Kant, et avec le même sens que chez Schopenhauer, est celle qui se tire de sa théorie de la liberté. Que Kant, en effet, ait pu admettre l'identité de deux actes, l'un rigoureusement nécessaire comme accompli par une personne phénoménale, *dans le temps*, l'autre libre émané de la même personne, mais nouménal, *hors du temps*, et qu'il ait pu tenir une pareille idée pour conciliable avec la croyance à la réalité objective de la loi de succession des phénomènes, qui croira cela possible ? Ce serait ne pas comprendre. Il a très certainement reconnu que la cause unique de l'incompatibilité (selon le commun jugement des hommes) des deux points de vue qu'il osait identifier pour identi-

fier du même coup le déterminisme et le libre arbitre, devait être l'opinion où l'on est qu'il existe, entre les actes humains et leurs antécédents, des intervalles réels. Il a donc pensé que cette opinion dépendait d'une pure apparence, et que la succession, la durée avec la discursivité de l'esprit et la segmentation temporelle des causes et des effets, étaient des illusions de la sensibilité de l'être phénoménal. De là la double théorie de la réalité : celle de l'être sensible et celle du noumène. Mais la seconde, quoique réclamée par la Raison pure, est celle d'un inconnaissable, à ce point qu'il ne peut pas même être conçu comme notre objet. Là seulement est la grande différence de Kant à Schopenhauer, en doctrine transcendantale, abstraction faite de la logique des concepts et de la morale, puisque il y a, chez Kant, outre l'auteur de la doctrine agnostique, le philosophe inventeur de la critique de la connaissance qui a donné la solution définitive du problème de l'innéité, en démontrant la fonction des concepts dans les perceptions sensibles, et formulé, rationnellement, le premier, la loi morale sous les deux formes complémentaires de l'autonomie personnelle et de l'impératif catégorique.

Il est vrai qu'on ne peut dire que Kant ait accompli cette réforme de la philosophie, ni sur la question de l'apriorisme, puisqu'il ne paraît pas que les adversaires, soit empiristes purs, matérialistes, soit idéalistes purement phénoménistes, aient été convertis à la doctrine des concepts, ni que les moralistes aient compris que la morale de l'impératif n'excluait nullement par elle-même les mobiles du sentiment, et posait seulement, sous un aspect nouveau, le problème de la contrariété des devoirs et des passions dans la vie humaine, et celui de la lutte pour la vie dans la nature. Mais si Kant a été trop peu suivi dans ces questions, il a malheureusement, au contraire, exercé une grande et durable influence

sur les esprits; pour les acheminer à un certain positivisme, et au goût prédominant de l'observation en toutes choses, à mesure que l'éclat des œuvres dogmatiques de ses premiers disciples s'est éteint. Le mépris de la métaphysique, et de la logique même, est revenu à peu près au point ou la réaction contre la théologie l'avait porté, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, et, naturellement ce qu'on a regardé comme l'œuvre capitale de Kant, a du être alors l'entier renversement, auquel il a très illogiquement prétendu, de la totalité, forme et fond, des antiques doctrines, par sa *Critique de la Raison pure*. Et, non moins naturellement, on a fait descendre dans les limbes ou les cryptes de l'histoire de la philosophie les inventions de cette même *Critique* destinées à remplacer les théories perdues et à remédier à l'agnosticisme fondamental. Chacun peut les y aller consulter, mais elles ne vivent pas.

Il est vrai que Kant a réfuté les démonstrations de ces théories. D'autres en avaient signalé les points faibles avant lui. Il n'a pu en somme réfuter que leurs prétentions à la certitude apodictique, et il n'a pu donner aux arguments qu'il leur oppose cette même certitude (d'ailleurs inaccessible à toute doctrine), d'autant plus que ces arguments le montrent lui-même passionné pour la chimère qu'elles poursuivent. Otons toutefois les théories, quoique défendables encore après correction, si l'on renonce à l'absolu de la preuve; reste la croyance, et Kant propose à titre de postulats trois concepts fondamentaux à embrasser. Mais il soutient en même temps que nul concept ne peut prétendre à la réalité objective, à moins que l'objet puisse être matière d'intuition sensible sous les conditions de l'expérience dans le monde phénoménal. Or, de quel droit peut-il interdire à la pensée rationnelle l'hypothèse de l'existence de certains objets hors de ces conditions, *si leurs*

idées n'impliquent pas contradiction? Kant nous autorisant à *croire,* nous y engageant même très fort, veut que nous *sachions* que notre croyance n'a aucune valeur de théorie! Il sait, il déclare cependant lui-même, à l'occasion, que les thèses contradictoires des postulats ne sont pas non plus démontrables. C'est donc lui qui voudrait que tout ce qui comporte une théorie fût démontrable! Il retire ce qu'il semble accorder. Grand dogmatique au résumé, c'est la doctrine transcendantale de l'Inconditionné et des noumènes qu'il veut imposer et substituer à la métaphysique et à la psychologie, dont rien ne resterait debout. Cependant la psychologie et la métaphysique, purgées de l'Infini et de l'Absolu dans leurs principes, régies par la loi du relatif dans leurs spéculations, gardent un fond toujours sérieux, tandis que, mis à l'épreuve de cette loi, s'évanouissent les mystères de l'Agnoste, et de son contenu d'hypostases prêtes à sortir, d'où descendent contradictoirement, comme elles descendaient jadis de la Gnôse elle-même, les évolutions de l'Inconnu qui fait le monde.

CONCLUSION

La proscription de l'usage des concepts pour définir la nature des êtres n'est pas autre chose, chez Kant, que la méconnaissance de la loi du relatif. Cette loi est le fondement de la méthode philosophique qui, n'admettant de connaissance réelle que celle des phénomènes et de leurs lois, nous oblige à tenir toute idée d'un être absolu pour chimérique en ce qu'elle pose l'abstrait négatif comme réel. D'une autre part, elle nous conduit à n'admettre pour l'être réel, connu ou connaissable, que le concept et sa définition qui est celle d'une loi de phénomènes. Ce qui fait la réalité dans un tel concept, c'est, outre la nature des qualités et des relations qui en sont la matière, — et dont les premières et les plus importantes sont les données propres de la conscience, — les propriétés d'identité à soi-même et de permanence dans la loi constitutive de l'être.

Lorsque, au lieu de la permanence et de l'identité de l'être considéré dans sa loi, qui, ainsi que toute loi, suppose des variations, le philosophe prend pour idéal de primauté et de réalité, ou perfection, la chose *qui ne change pas,* la chose qui est une, permanente et identique à elle-même, en ce sens qu'elle ne change absolument pas, il ferme, en même temps qu'il l'ouvre, l'entrée de la philosophie. Il se condamne à ne pouvoir rendre raison de l'existence des phénomènes, ou de leur origine.

En niant la légitimité philosophique de l'établissement de l'être réel, de l'objet réel, par le concept, par la relation et la loi qui donnent le vrai sens du concept, Kant a cherché l'être en soi au-dessus de la loi et des phénomènes qu'elle régit. Il a, ce qui est contradictoire, fait de cet inconditionné la condition des conditions des phénomènes, sans toutefois la vouloir déterminer. Mais, à cette réalité suprême il a refusé la réalité proprement dite, qui voudrait être, si ce n'est définissable, du moins abordable à l'esprit d'une façon plus positive. Et il a accordé au monde phénoménal d'être un monde réel, parce qu'il est perçu, tout en n'étant rien en soi.

Il est étrange, et rien n'est plus vrai pourtant, que si la fin de la métaphysique, en philosophie, eût été au point où Kant espérait la conduire en rejetant tous ses concepts avec leurs démonstrations, — au lieu qu'elle n'y a trouvé qu'un recommencement, — la métaphysique aurait fini comme elle avait commencé 2 300 ans auparavant. Car Xénophane d'Élée est certainement, en date, le premier métaphysicien de la Grèce, et Xénophane admit deux réalités : l'Un et le Tout divin, identique à soi, invariable, étranger à l'extension et à la limite, et puis, pour faire droit aux phénomènes imposés de fait à la perception, certains éléments multiples et variables qui se définissent par des sensations. Bientôt après, Parménide d'Élée définit l'Être pur, indivisible, immobile, être et pensée à la fois. Il nia le mouvement, le changement, les phénomènes en tant que donnés en soi, et composa ensuite une théorie des apparences comme telles, ou comme l'Opinion les représente. Il en crut trouver le fondement en deux impressions sensibles opposées, d'où procède la vie. Ce rapprochement de l'Éléatisme et du Kantisme semblera non seulement exact mais frappant, si l'on veut

se tenir aux points saillants des deux doctrines. Il suffira d'observer que Kant avait à sa disposition, pour définir ses idées, les résultats d'une longue étude de l'esprit humain à travers les controverses des écoles, et, pour fournir une théorie des phénomènes en opposition avec son Inconditionné, assimilable à l'Un et à l'Être des Éléates, le produit de l'élaboration scientifique et tout un système du monde à la place de la pauvre physique des quatre éléments et des sensations correspondantes.

Cet Un et cet Être pur, dans le cours de l'histoire, après les Éléates, ont retrouvé leur prestige auprès des plus grands génies métaphysiques à chacune des époques, — qu'on pourrait appeler climatériques pour la philosophie, — où un changement s'opère dans les dispositions d'esprit générales des penseurs. Chez Xénophane c'est la réaction contre le polythéisme hellénique et ses abus qui est manifeste, et qui se montre doublement dans sa vive critique des dieux faits à l'image des hommes et dans le caractère de théisme absolu de sa conception de l'unité sphéroïde.

Après la période des doctrines rivales, de leur destruction les unes par les autres, et de la popularité des sophistes, après la critique socratique dirigée à la fois contre le naturalisme (physique des anciens) et contre la sophistique, Platon, sorti lui-même d'une école qui enseignait l'instabilité et la fluidité sans bornes des phénomènes, Platon oppose au monde des apparences et du changement, l'ordre éternel des idées intelligibles. Les idées sont la réalité souveraine, les idées qui ne changent pas, et les phénomènes sensibles ne sont que des ombres : d'un côté ce qui est toujours et n'a pas de naissance (τὶ τὸ ὄν μὲν ἀει, γένεσίν δὲ οὐκ ἔχον ; de l'autre ce qui naît toujours et *n'existe jamais* (τὶ τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε). L'être, au sens simple du mot, est refusé à l'être qui change, sujet des phénomènes ; par contre,

celui qui est toujours, appelé à ce point de vue le Bien (τὸ ἀγαθόν) est dit au-dessus de l'*Être et de l'Essence*. Cette dernière formule a cela d'intéressant qu'elle vise à exprimer, en même temps que l'Idée suprême, une idée morale. Elle n'en a pas moins le caractère de l'effort intellectuel fait en vue d'élever cette idée à l'état d'abstraction parfaite, afin d'en éliminer plus complètement tout ce qui pourrait rappeler le phénomène.

Aristote, ce grand théoricien de la nature, mais grand maître en abstractions aussi, a donné à la pensée de Platon sa forme psychologique achevée, et admirable assurément. Mais elle ne fait que mieux ressortir la conséquence du *vide de phénomène,* effectué dans l'idée objective ultime d'où l'on retranche la pluralité, la diversité, la détermination et la possibilité du changement. La conséquence est qu'il ne reste plus alors, dans cette idée, que l'*idée de cette idée,* et c'est en l'objectivant que le philosophe veut constituer le principe de l'univers, et sa fin, grâce à la vertu attractive universelle dont ce principe serait le siège pour les êtres du temps et du mouvement éternel.

L'exposition du point capital de cette théorie métaphysique est faite en ces termes par le plus profond des interprètes de l'aristotélisme : « Si l'identité de l'intelligence et de l'intelligible est dans l'unité simple d'un seul et même acte, comment l'intelligence absolue pourrait-elle penser autre chose que l'acte qui fait à la fois tout l'être de son objet et tout son être à elle-même ? Il n'y a donc rien dans l'intelligence spéculative ou absolue, que l'action de la pensée qui se pense elle-même sans changement et sans repos, et la pensée véritable est la pensée de la pensée [1]. »

La *pensée de la pensée* dans l'acception la plus géné-

1. *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, par Félix Ravaisson, t. I, p. 585.

rale du mot pensée, c'est l'objet et le sujet identifiés en un seul et même acte simple, sans détermination ni variation possible ni pour l'un ni pour l'autre. Et cette conception ne diffère pas essentiellement des conceptions absolues de l'Être suprême, Être au-dessus de l'être dont le règne devait commencer et s'étendre peu à peu sur toute religion et sur toute philosophie, quelques siècles après Aristote. La formule d'Aristote conserva le mérite d'une plus haute et parfaite abstraction (quand on admet le point de vue). Elle avait en outre l'avantage d'éviter les hypostases pour l'explication du monde. Mais la doctrine des hypostases prévalut dans les esprits pour deux raisons d'ailleurs opposées. La première, du côté hellénico-judaïque, favorisait l'idée plus naturelle et populaire de la descente du monde du principe souverain, ou par émanation ou par création, — deux formes qui ne se distinguent pas toujours bien pour les philosophes, — l'autre, du côté judéo-chrétien, puis chrétien, permettait de détacher, plus ou moins clairement, du principe divin le plus pur, la fonction créatrice, pour la donner à une hypostase, *anthropomorphisée*, et enfin de se servir des Idées platoniciennes pour se représenter, sous une forme composée et en rapport avec le monde, celle des hypostases qui substantifiait ou personnalisait l'intelligence divine. La tradition platonicienne, en philosophie, domina ainsi la tradition aristotélique, que cependant on essaya toujours de lui rendre conciliable, à cause de l'importance que l'œuvre logique d'Aristote avait prise comme sauvegarde de la raison dans le naufrage général des méthodes scientifiques.

Entre Aristote et Philon d'Alexandrie, — trois ou quatre siècles de culture philosophique très actives, — les grandes écoles n'avaient pas donné suite à l'effort de Platon et d'Aristote pour dépasser le relatif et le phe-

nomène. Le monde des stoïciens s'arrêtait à l'éternel et à l'infini des évolutions successives du Dieu vivant et organisateur ; le monde des épicuriens, à l'éternel et à l'infini des accidents des combinaisons atomiques. Les deux systèmes étaient donc ou insuffisants, ne se posant pas la question d'origine première, ou irrationnels, la laissant se résoudre par une contradiction implicite — l'éternité écoulée, — et par l'hypothèse de l'effet universel sans cause. Après Philon, inventeur des trois hypostases : — l'Être pur qui ne comporte ni définition ni concept, et qui crée, par son *logos,* dans le non-être de la matière, un logos interne, fils de Dieu, lumière émanée, monde des idées, et un logos externe, parole créatrice et principe de vie, — tout ce qui a droit à se faire compter comme nouveau, en métaphysique, prend le contre-pied du monde des relations et des phénomènes et suppose le monde prenant son commencement en quelque chose qui n'a pas commencé. Mais on ne met plus en avant cette raison que le procès à l'infini des phénomènes a précédé cette chose, dans le temps éternel, mais, au contraire, celle-ci : que cette chose est un absolu dont aucune idée de qualité définie, aucun nom, même le nom d'être, n'est capable de désigner l'essence. Sur ce Dieu premier des gnostiques ou judéo-chrétiens, et des chrétiens, dès le IIe siècle après Jésus-Christ, et des néoplatoniciens qui trouvèrent dans leur origine philosophique une méthode plus sûre et moins laborieuse, vinrent s'enter les hypostases pour définir les essences divines.

Les hypostases destinées à introduire dans l'idée de Dieu, les idées d'intelligence, d'action et de vie, sont des sortes de conceptions dont l'origine logique serait inexplicable, si elles n'avaient pour objet, en se définissant, de tenir lieu de leur principe en tant que ce principe ou première hypostase est indéfinissable. Leur

invention suppose donc qu'il est admis que Dieu, absolument parlant, est incompréhensible en ce sens qu'on ne peut pas même en avoir l'idée. La théologie des hypostases repousse donc, au fond, la doctrine de la personnalité divine. Il n'y a que les hypotases émanées qui puissent être appelées des personnes, et leur émanation, à l'égard de la première, qui n'est rien de défini, implique contradiction.

Pendant deux mille ans le règne de l'Absolu et des hypostases s'est prolongé par la théologie chrétienne et, parallèlement, par le néoplatonisme qui, formellement condamné et proscrit, n'a jamais cessé de faire sentir sa présence, même quand il ne parvenait pas à s'imposer pour opposer aux dogmes reçus des interprétations hérétiques. Compris largement, on peut dire qu'il a inspiré toutes les hérésies qui ont tendu, à diverses époques, à remplacer la deuxième et la troisième des hypostases de la doctrine chrétienne par le développement, lui-même idéal ou vital, de l'univers. Et on peut ajouter que c'est lui qui vit encore dans les théories évolutionistes des disciples de Kant et dans celle de H. Spencer dont le premier principe est un indéterminé absolu, empiriquement révélé par des *réalités qui sont des symboles*. Avec le néoplatonisme, le panthéisme a, dans tout le cours de l'histoire des dogmes, accompagné l'orthodoxie, tantôt pour en fournir les formules elles-mêmes, — grâce au principe orthodoxe de la *toute action* de la divinité pour constituer les formes et les actes de ce qui se produit de réel dans le monde — ; tantôt pour faire sortir, et c'est facile, du même principe, des conséquences contraires à d'autres dogmes dont l'Eglise répugnait à accomplir le sacrifice.

Spinoza, se faisant disciple de Descartes, au moment où la philosophie était délivrée des chaînes de la scolastique, essaya le pouvoir d'une méthode plus

scientifique que toutes celles de l'antiquité. Il entreprit d'en faire usage pour installer dans le monde des idées une doctrine panthéiste pourvue de tous les organes de l'apriorisme (définitions et axiomes) et de la démonstration par la vertu du principe de contradiction. Et on ne peut guère douter que, voulant ainsi appliquer son génie à mettre en vive lumière mathématique le développement des conséquences du principe de l'unité divine universelle pour la vraie connaissance de l'ordre des phénomènes, et de la nature de l'âme, et de la fin de la pensée humaine bien dirigée, il n'ait été premièrement et profondément pénétré de cette doctrine de l'unité que son éducation et ses études avaient dû lui transmettre comme celle des philosophes juifs depuis la dispersion de la nation juive. Or le principe absolu divin et son indéfinissabilité a toujours été le fondement de leur panthéisme. Si Spinoza a remplacé l'idée de l'émanation et les fictions hypostatiques, souvent extravagantes chez ces philosophes (au moins chez les Kabbalistes), par deux attributs, les seuls connus, pensait-il, entre une infinité d'autres, et par le développement infini des modes divins correspondants de ces attributs, la Pensée et l'Étendue, il les a considérés, pris en eux-mêmes, comme indivisibles, en sorte que l'être divin demeurât un et immuable au-dessus de l'être phénoménal que l'*imagination* nous montre divisé. Cette imagination, principe des illusions selon Spinoza, n'est pas autre chose, encore qu'exprimée par un terme trop particulier, que ce qui se nomme chez Kant et chez Schopenhauer la représentation dans l'espace et dans le temps. Elle disparaît dans l'unité divine.

L'abandon de la méthode cartésienne, étroitement liée à la forme de l'*Éthique*, et les progrès de l'idéalisme ont donné à la philosophie aprioriste, depuis Kant, une physionomie qui nous déguise l'influence

immense exercée par Spinoza sur la pensée et sur la philosophie allemande depuis la chute du Wolfianisme. Mais outre qu'elle est facile à découvrir dans l'histoire des controverses à l'époque de Lessing et de la jeunesse de Kant, et encore après Kant, il y a un fait de spéculation très saillant qui tranche la question : c'est la méthode à laquelle recoururent les illustres disciples de Kant pour placer, à l'origine des phénomènes et comme principe idéal de leur développement, une hypostase, — quoiqu'ils se soient gardés de lui reconnaître ce nom, — afin de conférer à l'Inconditionné de Kant ce qui lui manquait pour que le monde, dont il est la condition, pût sortir de lui, comme le monde de l'*Éthique* sort de la définition de Dieu.

Nous ne voulons pas rappeler, même sommairement, les différentes manières dont ils se sont acquittés de cette tâche, mais seulement remarquer : 1° qu'ils n'ont pas, sans doute, appelé Dieu ce principe premier nécessaire, comme Spinoza, mais qu'ils lui ont attribué la fonction que Spinoza attribue à Dieu dans sa doctrine ; et le public, en effet, les a regardés comme des panthéistes ; 2° ils ont imité Spinoza en imaginant des systèmes d'évolution, mais moins clairs que le sien, du principe qu'ils adoptaient pour la production des phénomènes, en y ajoutant des fins générales de l'histoire que Spinoza, plus préoccupé du salut universel de l'âme, avait dédaignées ; 3° ils ont admis dans toute sa force (doit-on bien excepter Fichte ? le déterminisme absolu des phénomènes, et nié comme Spinoza les fins individuelles des personnes et la personnalité divine. Au total, tout cela, c'est le spinosisme vu largement, et, avant tout, dans son opposition radicale à la méthode qui prend dans l'individu le principe du réel, et dans la conscience et les lois de la pensée le point de départ de la spéculation sur le fond de la nature.

Un penseur qui assista en critique éveillé et inquiet au mouvement du kantisme en Allemagne, et qui pénétrait sous le criticisme de façade du réformateur, le dogmatisme métaphysique et la subordination de tous les jugements à des vues panthéistes, pouvait dire, en constatant la puissance d'entraînement de ces sortes de vues pour les grands esprits spéculatifs, que *toute philosophie est un panthéisme déguisé*. Ce même philosophe, qui ne fut pas dupe de la forme idéaliste, subjective, donnée par le premier disciple de Kant à un système qui se trouve être, en son dernier fond, équivalent au panthéisme de forme objective de Spinoza, remarqua que le panthéisme objectif et le panthéisme subjectif sont la même doctrine, écrite sur deux faces opposées d'un cube : On n'a, disait-il, qu'à *retourner le dé*. Cette vérité profonde a été confirmée depuis, si ce n'est par des thèses panthéistes formellement énoncées, au moins par des tendances visibles et par des conclusions à tirer, suffisamment indiquées dans les doctrines de ceux des psychologues, empiristes et idéalistes purs, qui ont vu le monde phénoménal sous l'aspect d'une somme de sensations associées, tant réelles que possibles. Sensations ou objets qui sont des sujets et des causes de sensations, que ce soient les unes ou que ce soient les autres qui forment la somme absolue et l'enchaînement universel des phénomènes, c'est la même chose avec un changement de point de vue qui s'explique par la nécessité où nous met la forme de notre conscience de distinguer le sujet de l'objet pour la connaissance. Il reste à savoir seulement, après qu'on a constitué, de l'une de ces manières, en soi équivalentes, l'objet correspondant à celle des trois *Idées de la Raison* que Kant a appelée l'*Idée du monde*, quelle relation, positive ou négative, il est permis d'en affirmer avec les deux autres : l'*idée de l'Ame et l'Idée de Dieu*.

La haute spéculation, depuis Kant, dans la branche aprioriste de la méthode philosophique, s'est attachée au principe que nous nommerons l'universalisme pour ne pas le désigner par le terme commun et peu exact de panthéisme. La seule différence, en passant par-dessus le plus ou moins de netteté des conclusions, consiste en ce que, d'un côté, c'est sur quelque souveraine abstraction, prise pour l'origine d'une évolution, de l'autre sur des généralisations parties de l'expérience, qu'on se fonde pour faire descendre la personnalité, et, plus généralement, l'individualité, du rang de principe. Et cela qu'il s'agisse de l'Ame ou de Dieu, ou qu'il s'agisse encore de n'admettre les objets, qui en réprésentent ou qui en suggèrent les idées dans l'ordre des phénomènes, que comme des produits caduques de la nature en son évolution, dans ce qu'ils ont de réel, ou qu'il s'agisse enfin des créations de l'imagination dans les idées que l'on peut s'en faire.

Les deux méthodes opposées conduisent également à l'absolu le philosophe universaliste qui ne veut pas s'arrêter dans la voie ascendante indéfinie des généralisations pour atteindre le fondement du monde. Or, de l'absolu qui semble atteint à la pensée spéculative, il ne se peut plus rien déduire logiquement. Ou ce sont d'arbitraires hypostases qui s'offrent à l'esprit inconséquent. Le phénoméniste positiviste s'arrête dès le début, s'abstient des affirmations transcendantes. Relativiste et suivant en cela la méthode légitime, il cherche le vrai et le réel dans les lois des phénomènes, dans les lois scientifiques, exclusivement. Mais où ne vont pas les objets des sciences? où n'atteignent pas leurs lois? Pas plus que la philosophie la science n'a de bornes pour l'esprit spéculatif, et quel esprit ne spécule pas? La méthode relativiste est la vraie méthode, soit qu'il s'agisse de la recherche des lois des phéno-

mènes par les organes d'une science constituée et limitée, soit des lois de l'entendement et de leur application pour la discussion et l'établissement des concepts et pour l'examen de leur validité objective. Les questions de psychologie rationnelle et de métaphysique ne s'éloignent plus du champ de la commune méthode quand on considère leurs objets comme des lois à étudier et à définir. Seulement, la première de ces lois et la condition de toutes se trouve alors être la loi constitutive de la conscience, principe de la connaissance et de l'être en tant que connu. De là le nom de Personnalisme. C'est celui qui convient le mieux à une doctrine philosophique issue de l'application de la méthode relativiste.

Cette méthode et cette doctrine sont assez élaborées de nos jours pour se croire permis de lier leur destinée au progrès de la rationalité dans l'esprit humain. Mais cette fin des sociétés pourra-t-elle se réaliser où la raison régnerait sur les croyances générales? Aujourd'hui ces croyances sont suspendues, en philosophie, et du côté des hommes éclairés, entre la négation, l'indifférence, ou le doute, et quelques systèmes plus ou moins mélangés de vieille métaphysique et d'évolutionisme ou progressivisme flottant d'où ne sort pour le peuple aucune règle morale. Et, en religion, elles sont gouvernées par l'enseignement de dogmes absurdes auxquels sont rivées la plupart des Églises, et où ne subsistent, qu'étouffées ou défigurées, les vérités essentielles de l'âme et de sa destinée.

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.

LIBRARY
JUN 24 1941
UNIVERSITY OF MICHIGAN

LIBRARY
AUG
24
1981
UNIVERSITY
OF TORONTO

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 02 22 03 005 7